RUBEN DRI

La utopía que todo lo mueve

Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la *Fenomenología del espíritu*

Editorial Biblos

1(1-15) Dri, Rubén
DRI La utopia que todo lo mueve.- 1ª ed. -
Buenos Aires: Biblos, 2001.
213 pp.; 23x16 cm.

ISBN 950-786-297-8

I. Título - 1. Filosofía Occidental

Diseño de tapa: *Horacio Ossani*
Armado: *Hernán Díaz*
Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

© Editorial Biblos, 2001
Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorial_biblos@ciudad.com.ar / info@editorialbiblos.com
www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Impreso en Gráfica Laf SRL,
Loyola 1654, Buenos Aires,
República Argentina,
en junio de 2001.

ÍNDICE

Prólogo 9
Introducción 13
1. La religión desde el punto de vista de la conciencia 13
2. La religión desde el punto de vista de la autoconciencia 20

PRIMERA PARTE
LA RELIGIÓN NATURAL

Introducción 29
Capítulo 1. La esencia luminosa 33
Capítulo 2. La planta y el animal 39
Capítulo 3. El artesano 43

SEGUNDA PARTE
LA RELIGIÓN DEL ARTE

Introducción 53
Capítulo 1. La obra de arte abstracta 61
1. La estatua 61
2. El himno 64
3. El culto 68
Capítulo 2. La obra de arte viviente 73
Introducción 73
1. El misterio de Ceres y Baco 75
2. La fiesta que el hombre se da a sí mismo 77
3. El lenguaje claro y universal 79
Capítulo 3. La obra de arte espiritual 81
Introducción 81
1. La epopeya 83
2. La tragedia 90
a) Las figuras de la tragedia 91
b) La acción escinde la sustancia ética 94
c) La caída de la máscara 96
3. La comedia 99

TERCERA PARTE
LA RELIGIÓN MANIFIESTA

Introducción 107
Capítulo 1. Dios ha muerto 109
Capítulo 2. La encarnación humana de Dios 115
Capítulo 3. La religión absoluta 131
Introducción 131
1. El espíritu dentro de sí mismo, la Trinidad 133
2. El espíritu en su enajenación, el reino del Hijo 137
a) El mundo 139
b) El mal y el bien 142
c) La redención y la reconciliación 145
3. El espíritu en su plenitud, el reino del Espíritu 149
Capítulo 4. Aproximaciones a la nueva racionalidad (I) 157
1. Los momentos de la experiencia religiosa 157
2. Figuras y símbolos 159
3. Símbolos, conceptos, dogmas y fetiches 161
4. El dualismo 163
5. La conciencia desgraciada 163
6. La religión: trascendencia y racionalidad 164

CUARTA PARTE
EL SABER ABSOLUTO

Introducción 171
Capítulo 1. El espíritu como el ser 173
Capítulo 2. El espíritu como concebirse 177
Capítulo 3. El espíritu como concebido 189
Capítulo 4. Aproximaciones a la nueva racionalidad (II) 199
1. Racionalidad y naturaleza 199
2. De la sustancia al sujeto 200
3. La memoria, constituyente del sujeto 202
4. El saber absoluto, la utopía que todo lo mueve 207

Siglas 211

Bibliografía citada 213

PRÓLOGO

Con la exégesis y hermenéutica de los capítulos VII, sobre la religión, y VIII, sobre el saber absoluto, llevamos a su culminación la vasta tarea que emprendimos sobre la *Fenomenología del espíritu*. Es el primer trabajo que conocemos que se atreve a enfrentarse párrafo por párrafo al texto hegeliano, desafiando la afirmación de Haering:

> Hasta el día de hoy casi todas las exposiciones o introducciones al pensamiento de Hegel dejan completamente indefenso al lector que quiera, en lo sucesivo, cimentarse en la lectura de sus obras, y que incluso entre los intérpretes de Hegel, muy pocos serían capaces de desplegar palabra por palabra una página de su obra. (HH, p. 29)

Precisamente uno de los objetivos que nos habíamos propuesto cuando comenzamos esta tarea fue el de enfrentarnos al texto de Hegel sin concesiones, sin escabullirle al bulto, sin dejar de lado pasajes por difíciles que fueran. Lo aclarábamos en el prólogo a *Intersubjetividad y reino de la verdad*. Allí especificábamos que el primer objetivo era "presentar una hermenéutica pormenorizada de la *Fenomenología*" que nadie, que sepamos, había realizado.

Allí aclarábamos también que nos deteníamos "largamente en las dialécticas de la conciencia –certeza sensible, percepción y entendimiento– porque nadie lo hace, presentan especiales dificultades y son importantes para la cabal comprensión de los pasos posteriores". Después de realizada la hermenéutica de la totalidad de la *Fenomenología* seguimos pensando que esas dialécticas son las más difíciles, por lo cual nadie se atreve a enfrentarlas y se las soslaya apuntando simplemente a su sentido, lo cual no es difícil.

Naturalmente que no pretendemos haber desentrañado exactamente el pensamiento de Hegel expresado en la *Fenomenología*, porque lo juzgamos imposible. No existe algo como la objetividad pura. Precisamente es tarea fundamental de la obra mostrar que no hay objeto puro. La verdadera realidad es el sujeto-objeto. El objeto siempre está transformado por el sujeto y éste, por aquél.

Nuestra lectura se realiza desde América latina, más precisamente desde la

Argentina, en la época del neoliberalismo conservador, en la época de la globalización, que es al mismo tiempo la época, en filosofía, del pensamiento posmoderno, para el cual el sujeto, todo sujeto, o se ha volatilizado, dispersado en una multitud de pequeños y miserables sujetos, o se ha debilitado de tal manera que ya no será capaz de ningún proyecto, porque éste siempre implica un determinado nivel de violencia.

No terminan allí los grandes aportes de la filosofía posmoderna. Nos asegura que la historia ya terminó. Ya no hay más metarrelatos, ésos que en una época hemos creído, como el del cristianismo, el del marxismo, el de la Ilustración. No hay más utopía, no hay más ideología. Sólo nos queda esperar las revelaciones del ser, o dedicarnos a cultivar nuestro pequeño jardín.

Naturalmente que esta filosofía no nos dice que no hay más sujeto sólo para nosotros, los del Tercer Mundo, o para todos los que perdieron en la lucha por la liberación. Sólo queda un gran sujeto que se llama mercado o, en todo caso, grandes sujetos que se llaman corporaciones transnacionales o bolsas. Son éstas las que determinan todo lo que se ha de hacer en el mundo entero.

Hegel escribe la *Fenomenología* en una etapa diferente de la nuestra, pero que presenta ciertos rasgos que guardan una analogía. Efectivamente, es el momento de la batalla de Jena con la que Napoleón liquida lo que quedaba del Sacro Imperio Romano Germánico al que pertenece Hegel. Si los restos de su Alemania se han de constituir en Estado, cuya necesidad él había planteado unos años antes, era necesario que se formasen los sujetos que habrían de llevar a cabo la tarea.

La *Fenomenología* señala la ruta de la construcción de los sujetos, tanto individuales como colectivos. Desarrolla el ámbito de una nueva racionalidad, superadora tanto del romanticismo como de la Ilustración. Recupera la relación dialéctica entre práctica y conciencia, entre práctica y teoría, entre la razón teórica y la razón práctica que con Kant habían quedado escindidas.

La *Fenomenología* acompaña al sujeto en su construcción, rememorando-interiorizando el pasado, proyectándose hacia el futuro que se abre en un horizonte denominado "saber absoluto", siempre en un presente en el cual se anudan pasado y futuro, memoria e imaginación. La razón siempre alerta interpreta en el presente las figuras-símbolos en los que pasado y presente realizan su juego dialéctico.

De la misma manera es tarea fundamental en América latina y, en especial en la Argentina, recuperar a los sujetos destrozados por el terrorismo de Estado, la hiperinflación y el aterrador plan neoliberal conservador que se impuso como un huracán que arrasó con todas las conquistas sociales.

Decía Hegel en su escrito sobre Alemania de 1804: "Alemania ya no es un Estado". Había sido un Estado en la época de verdadera vigencia del Sacro Imperio, pero ahora ya no lo era, dividido como estaba en múltiples pequeños Estados con una estructuración feudal. Lo compara a un montón de piedras que cuando quiere ponerse en movimiento no hace más que dispersarse.

Algo parecido nos está pasando a nosotros en esta Argentina de 2000. El Estado prácticamente ha desaparecido. Ha enajenado casi todo el patrimonio

nacional, ha entregado a grandes monopolios empresas que no daban pérdidas. Diversas provincias fueron declaradas inviables y dejadas a su suerte. No se ve proyecto de país.

Aquí presentamos la hermenéutica de la religión y del saber absoluto que figuran en los capítulos VII y VIII de la *Fenomenología*. Dividimos el trabajo en cuatro capítulos. El primero está dedicado a la *religión natural*, bajo cuyo título Hegel incluye a las religiones orientales como predecesoras en la conformación del espíritu, de la religión griega. La dialéctica comienza con la religión irania de los persas y culmina con la religión simbólica por excelencia, en el sentir hegeliano, de los egipcios, pasando por los diversos pueblos totémicos.

Más tarde, en sus cursos sobre filosofía de la religión, el desarrollo de estas religiones se ampliará y enriquecerá en forma notable. Pensamos, sin embargo, que lo esencial está aquí expresado. Lo más valioso que vemos es la interpretación de los distintos símbolos religiosos, ya se trate de la luz, de vegetales o animales, como momentos de la realización de la autoconciencia, o sea, del sujeto.

El segundo capítulo está dedicado a la *religión del arte*, es decir, a la religión de los griegos. Habíamos visto en *Odisea de la conciencia moderna* que la dialéctica del espíritu comenzaba con la *polis*, esto es, con Grecia. Naturalmente que no se puede pensar que para Hegel el espíritu comience a formarse sólo a partir de Grecia. No hay punto de partida, porque todo lo puesto está presupuesto, el cual, a su vez, no puede estarlo si no está lo puesto. Hegel presenta la evolución del espíritu general a partir de la experiencia occidental.

La *polis*, vista antes como momento del aspecto fundamentalmente social, intersubjetivo, es tratada ahora desde el punto de vista religioso. Pero éste todo lo abarca. Por ello, vuelven temas tratados anteriormente. Todo el ámbito político y cultural se encuentra aquí implicado. La *Ilíada*, las religiones de misterio, los juegos olímpicos, la epopeya, la tragedia y la comedia son otros tantos momentos de la religión del arte.

La tercera parte, dedicada a la religión manifiesta, es la más importante. La religión manifiesta, revelada o absoluta es el cristianismo en su versión luterana. Aquí el espíritu ya no necesita los símbolos, sean éstos naturales o humanos, sino que se presenta a sí mismo en persona, por decirlo así.

Es fundamental, en este momento de la dialéctica del espíritu, *la muerte de Dios*. Es la muerte del Dios metafísico, del Dios sustancia, del Dios objeto, del Dios representado. Dios se ha desobjetivizado. Es éste un hecho trágico en la medida en que no ha advenido todavía la nueva experiencia de Dios. La desgracia es su consecuencia lógica. El mundo se desencanta, la conciencia se siente perdida.

Hegel hacía estas reflexiones en la primera década del siglo XIX. En parte se le había adelantado Pascal en el siglo XVII, espantado ante el silencio de los espacios infinitos, pero será fundamentalmente Nietzsche, a fines del XIX, el que experimente en su persona toda la profundidad y vastedad de la tragedia de la muerte de Dios.

La diferencia fundamental entre Hegel y Nietzsche, en este aspecto, es que para el primero la muerte de Dios es la muerte de una determinada experiencia de Dios, la del Dios sustancia, la del Dios metafísico, en cuanto se interprete lo metafísico como lo entitativo, mientras para el segundo esa muerte es definitiva. Con ella muere también el sujeto, todo sujeto.

La nueva experiencia de Dios, para Hegel, es la experiencia o el advenimiento de la autoconciencia. Es el Dios que se encarna. Ello sólo puede realizarse comunitariamente. Es la nueva experiencia religiosa. Dios es la comunidad. La comunidad es Dios. Ello parece reducirlo todo a la inmanencia. En realidad es el entendimiento o la racionalidad "científica" el que hace esa interpretación.

Para la razón, por el contrario, Dios-Comunidad constituyen una totalidad inescindible con dos momentos dialécticos. Es la reflexión filosófica del dicho evangélico: "Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos" (Mt 18, 20). Dios está en la comunidad, en las relaciones intersubjetivas. Esto lo sabían los grandes profetas hebreos. Por ello Dios recibe el nombre *Emanuel*, o sea, "Dios en nosotros". Por ello no se le podían hacer imágenes, no se lo podía representar.

Dios es sujeto, no objeto; sujeto, no sustancia; concepto, no representación. Nosotros necesitamos representaciones, porque la razón no puede trabajar sin el entendimiento. Las representaciones preceden y preparan el concepto. A Dios no se lo puede representar en sentido estricto, como no se puede representar a ningún sujeto. No nos podemos representar a nosotros como sujetos. Toda representación es una objetualización.

En sentido estricto ningún sujeto se puede representar, pero los sujetos necesitan las representaciones. La representación, que es el momento de la objetualización, es un momento necesario para llegar al sujeto. En la terminología hegeliana, el entendimiento y su correspondiente representación es un paso previo y necesario para llegar a la razón.

La cuarta y última parte es la referida al saber absoluto. Se ha pretendido ver en este agregado a la *Fenomenología* el cierre del sistema hegeliano, como si Hegel no se hubiera dado cuenta de que, de esta manera, introducía en su concepción una contradicción que cualquier sujeto llegado al uso de razón percibiría. No hay tal cierre, porque no puede haberlo, pues ello significaría que el espíritu no es dialéctico. La dialéctica sería un agregado que se puede sacar y poner.

El saber absoluto es el horizonte que mueve todo el proceso, es el foco que todo lo atrae, pero al que nunca se alcanza, o al que siempre se alcanza, pero que en ese momento se vuelve a alejar. El saber absoluto ya está presente en el primer momento, el de la certeza sensible. Está allí en el fondo, como motor, como impulso que no permite que el sujeto en ningún momento se detenga.

RUBÉN DRI
Buenos Aires, 16 de septiembre de 2000

INTRODUCCIÓN

En el capítulo VII de la *Fenomenología* Hegel presenta los diversos momentos de la experiencia religiosa de la conciencia, y antes de comenzar propiamente el tratamiento del tema hace una síntesis de esos momentos sumamente clarificadora (*FE*, pp. 395-396; *PhG*, pp. 495-496).

> En las configuraciones examinadas anteriormente y que se diferencian en general como *conciencia, autoconciencia, razón* y *espíritu*, se ha presentado también, ciertamente, en general, la *religión*, como conciencia de la *esencia absoluta*, pero solamente desde el *punto de vista de la conciencia*, consciente de la esencia absoluta; pero no se ha manifestado bajo aquellas formas la esencia absoluta *en y para sí* misma, no se ha manifestado la autoconciencia del espíritu. (*FE*, p. 395; *PhG*, p. 495)

En primer lugar, hace una división entre dos grandes experiencias, o dos grandes momentos de la experiencia religiosa de la conciencia, que conllevan en su seno múltiples experiencias como momentos suyos.

1. LA RELIGIÓN DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA CONCIENCIA

El primer momento corresponde a la experiencia religiosa, o experiencia de la *esencia absoluta* que realiza la conciencia, pero sólo *desde el punto de vista de la conciencia*, no todavía de la autoconciencia. La conciencia siempre supone la separación entre el sujeto, o sea, la conciencia y el objeto. Éste siempre está más allá, fuera de la conciencia. Desde este punto de vista la *esencia absoluta* aparece como *trascendencia absoluta*, como el *más allá* inalcanzable, o como *inmanencia* que no se reconoce.

Este primer momento, o momento de la conciencia, conoce, a su vez, diversos momentos: el del dualismo, el de la conciencia desgraciada, el de la razón, el de la *polis*, el del Imperio romano, el de la Revolución francesa y el del idealismo alemán.

EL MOMENTO DEL DUALISMO

> La *conciencia*, en cuanto es *entendimiento [Verstand]* deviene conciencia de lo *suprasensible* o del *interior del ser ahí* objetivo. Pero lo suprasensible, lo eterno o como se quiera llamar, es *carente de sí* mismo: es solamente, ante todo, lo *universal*, que dista todavía mucho de ser el espíritu que se sabe como espíritu. (FE, p. 395; PhG, p. 495)

Lo propio del entendimiento es dividir el mundo en dos partes irreconciliables, lo sensible y lo suprasensible, lo exterior y lo interior, el mundo del más-acá y el del más-allá, el material y el espiritual.

A partir de la filosofía griega, con antecedentes en el pensamiento persa, hará escuela en toda la filosofía de Occidente, desde Parménides, y con particular claridad desde Platón en adelante:

Ser	⟷	Devenir
Ideas	⟷	Entes sensibles
Sustancias	⟷	Accidentes
Cielo	⟷	Tierra
Alma	⟷	Cuerpo
Mundo sobrenatural	⟷	Mundo natural
Iglesia	⟷	Estado

El mundo suprasensible, dice Hegel, es "lo *Universal*, que dista todavía mucho de ser el espíritu que se sabe como espíritu". Es lo universal. La verdadera realidad es universal, totalidad, sujeto. Pero sólo lo es *en sí*. Se encuentra en estado de extrema pobreza. Está vacío.

El mundo religioso en este nivel de la experiencia es el mundo del más allá. Tanto Parménides como Platón y tras él toda la teología medieval creyeron que ese mundo podía ser alcanzado por la conciencia, ya fuera mediante la razón, en la línea aristotélico-tomista, ya mediante el sentimiento, en la platónico-agustiniana. De manera que el cristianismo en realidad fue platonismo y, como siempre estuvo adherido al pueblo, con todo derecho Nietzsche lo denominó "platonismo para el pueblo".

Kant se dio cuenta de que ese mundo está vacío. Ese más allá, ese *noúmenon*, es completamente inalcanzable para la razón, que comienza a inventar pruebas de la existencia de Dios que no dejan de girar en el vacío. Hegel reafirma esta conclusión. Allí no hay nada que ver. Pero va más allá. No hay nada que ver porque no hay nada. Es decir, no hay nada para este momento de la experiencia, la del entendimiento.

EL MOMENTO DE LA CONCIENCIA DESGRACIADA

> Luego la *autoconciencia*, que encuentra su perfección en la figura de la conciencia *desgraciada*, era solamente el *dolor* del espíritu, que

> luchaba por remontarse de nuevo hasta la objetividad, pero sin lograrlo. La unidad de la autoconciencia *singular* y de su *esencia* inmutable, unidad a la que aquélla se traslada, permanece por tanto *más-allá* de ella misma. (*FE*, p. 395; *PhG*, p. 495)

Cuando de la experiencia de la conciencia se pasa a la autoconciencia, se supone que el dualismo del entendimiento es superado. Precisamente la autoconciencia significa la superación de la escisión existente entre el sujeto o conciencia y el objeto. Sin embargo, esta superación no se da de golpe. La autoconciencia pasa por una dialéctica dolorosa en los marcos del dualismo, antes de lograr su superación.

La experiencia religiosa más profunda que se da en el marco dualista del entendimiento es la de la *conciencia desgraciada*. La conciencia percibe oscuramente que realizarse significa unir los dos momentos, el de la universalidad y el de la particularidad, que en el marco dualista aparecen como lo espiritual y lo material, lo interior y lo exterior, el más-allá y el más-acá.

Pero el más-allá precisamente está más-allá. Imposible alcanzarlo. El universal rechaza lo particular y viceversa. Lo espiritual no casa con lo material, son como el aceite y el agua. Lo interior rechaza lo exterior. Lo sagrado rechaza lo profano. Lo puro es alérgico a lo impuro.

Cada vez que el individuo intenta alcanzar el más-allá, éste se escabulle, se retira, se aleja hacia regiones inaccesibles. La conciencia siente que su verdadera realización está precisamente en ese más-allá pero, por otra parte, ella no puede renunciar al más-acá.

Padece entonces una verdadera *esquizofrenia*, saltando de un extremo al otro, del más-acá al más-allá; de lo material-sensible a lo espiritual-suprasensible; de su ser concreto, sensible, de deseos, a un ser abstracto, suprasensible, que para alcanzarlo debe negarse, matar sus deseos.

En la historia del pensamiento filosófico y religioso aparecen figuras señeras que encarnaron típicamente la figura de la conciencia desgraciada. Hegel tiene en mente fundamentalmente las experiencias de los monjes del medioevo, de los Padres del desierto, quienes ayunando, castigándose y dedicándose a la contemplación pretendían aniquilar el cuerpo y sus pasiones para alcanzar lo inmutable.

En el mundo moderno sobresalen, sin duda alguna, Pascal, Kierkegaard y Nietzsche. A Pascal se le presentó la trágica opción entre "el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, el Dios de Jesucristo", y el "de los filósofos y los sabios" (*PO*, p. 142).

La alternativa es de hierro para Pascal. Ninguna posibilidad de síntesis o superación (*Aufhebung*). Con el Dios de la metafísica, el de Descartes, el Dios del pensamiento, de la abstracción, o con el Dios viviente. Con la razón o el corazón, con el pensamiento o la fe. No hay opción, uno de los dos debe morir, o se padecerá una perpetua esquizofrenia destructiva.

Kierkegaard es todavía un caso-tipo más patético. Entre lo particular y lo universal, lo interior y lo exterior, la razón y la fe, el hombre y Dios, existe una absoluta oposición adialéctica. Ante esta realidad, dejando de lado la opción

estética, que elige lo particular, dos son las opciones verdaderamente humanas, la del *héroe trágico* y la del *caballero de la fe*.

El héroe trágico sacrifica lo particular en pro de lo general –Agamenón sacrifica a Ifigenia para que las naves griegas puedan zarpar para destruir Troya– y el combate ha terminado. "Ha cumplido el movimiento infinito y ahora halla seguridad en lo general" (*Tyt*, p. 89), es decir, en lo ético, en el deber cumplido, con lo cual recibe la aprobación general.

Pero la verdadera acción no la realiza él sino el caballero de la fe, el cual sacrifica lo particular simplemente porque Dios se lo pide, esperando que lo particular le será devuelto no sabe cómo. "El caballero de la fe no conoce el reposo, su prueba es constante, a cada instante tiene una posibilidad de retornar, arrepintiéndose, al seno de lo general, y esa posibilidad puede ser crisis tan bien como verdad" (ibídem). La única seguridad es la angustia.

Por su parte Nietzsche aparece como el filósofo de la *muerte de Dios*. A la muerte de Dios no le podría suceder otra cosa que la alegría, la desaparición de esa tensión insoportable que caracteriza a la conciencia desgraciada. No parece que sea así. Efectivamente, basta leer lo que escribe sobre el loco que anda buscando a Dios:

> ¿Qué ha sido de Dios?... ¡Se los voy a decir! ¡Lo hemos muerto –Ustedes y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Cómo fue eso? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se desplaza ella ahora? ¿Nos vamos alejando de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un costado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? (*GC*, pp. 135-136)[1]

No es ésta precisamente una celebración festiva de la muerte de Dios, sino una lamentación profunda y desconsolada. El polo de lo inmutable, en la terminología hegeliana, ha desaparecido de una manera, como presencia, para reaparecer como ausencia, vacío, nada. La lamentación nietzscheana, propia de un hombre profundamente religioso que no puede aceptar la desaparición del polo inmutable, tiene todavía acentos más patéticos:

> ¡Dios ha muerto! ¡Bien muerto está! ¡Y nosotros lo hemos muerto! ¿Cómo podremos consolarnos los asesinos de los asesinos? Lo más santo y poderoso que había en el mundo se ha desangrado bajo nuestro cuchillo –¿Quién nos limpia de esta sangre? ¿Hay agua que pueda borrar esta mancha? ¿Qué fiestas propiciatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado

1. La expresión nietzscheana "¿No nos roza el soplo del vacío?" suena igual que la pascaliana "El silencio eterno de esos espacios infinitos me aterra" (*OP*, § 206) y que el weberiano "desencantamiento del mundo". Desaparición del sentido.

grande para nosotros? *¿No hemos de convertirnos en dioses para aparecer dignos de él?* (Ibidem)

Desaparecido Dios, lo inmutable, el universal, la esencia, sólo queda el vacío. ¿Cómo llenarlo? Transformándose en Dios, en el universal. Aparece el *superhombre.* Para ello es necesario que el hombre particular, "lo más despreciable, *el último hombre*" (*AHZ*, p. 38), desaparezca, sea aniquilado. Sólo entonces aparece el superhombre, "el sentido de su ser, el rayo que brota de oscura nube que es el hombre" (*AHZ*, p. 42), y entonces sí reinará la alegría.

En el sacrificio del último hombre resuenan los ecos de la necesidad de la muerte del yo particular que experimenta la conciencia desgraciada para arribar a la razón. "En el sacrificio consumado la conciencia, lo mismo que ha superado la acción como lo suyo, se desprende también *en sí* de su *desgracia* como proveniente de dicha acción" (*FE*, p. 138; *PhG*, p. 176).

La desgarrante escisión de esa conciencia profundamente religiosa y desgraciada que fue el genial Nietzsche, se fue agudizando cada vez más, hasta destrozarlo y lanzarlo a las sombras de la locura. Su meta era la propia desaparición en el superhombre que, en la última etapa, se presenta con la figura griega de los *hiperbóreos.* En su obra póstuma, *El Anticristo*, dice pertenecer ya a los hiperbóreos (*EA*, p. 27).[2]

Como en todos los mitos, como en todas las religiones, el camino que lleva a ellos está erizado de dificultades, de peligros de todo tipo. Presenta una forma laberíntica, en la cual es muy fácil extraviarse: "Nosotros sabemos el camino, nosotros encontramos la salida de milenios enteros de laberinto".[3]

2. Entre los manuscritos que se encontraron cuando perdió la razón, figuran estos versos que la edición citada reproduce en la nota 6, p. 116:

Más allá del norte, del hielo, del hoy,
más allá de la muerte,
aparte
¡*nuestra* vida, *nuestra* felicidad!
Ni por tierra
ni por agua
puedes encontrar el camino
hacia nosotros los hiperbóreos:
así lo vaticinó de *nosotros* una boca sabia.

La alusión a Píndaro remite a la *Pítica* (X, 29-30): "Nadie podrá encontrar, ni por mar ni por tierra, el camino maravilloso que conduce a las fiestas de los hiperbóreos".

3. En la manera como sitúa Hegel la experiencia de la conciencia desgraciada en la evolución de la conciencia y en la evolución del pensamiento de Nietzsche se da una impresionante coincidencia.

Efectivamente, según Hegel la conciencia trágica, expresada en las tragedias griegas, desemboca en la conciencia cómica, en la cual el universal ha desaparecido, absorbido por el singular que siente un bienestar y un sentirse bien como nunca más volverá a suceder. Pero detrás de esta felicidad de primer plano se oculta la desgracia. Efectivamente, su reverso es la conciencia desgraciada.

Nietzsche en 1871 debuta con *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la músi-*

El momento de la razón

No se puede vivir en la conciencia desgraciada. La angustia no es ninguna seguridad, ninguna salvación, como pretende Kierkegaard. Es necesario salir de ella. Pero tal experiencia es un momento esencial de la conciencia. No se puede salir sin haber entrado hasta el fondo, sin haber hecho la experiencia total.

Del dolor de esa experiencia, experiencia de muerte del particular, muerte a todos los deseos que están en la raíz de la conciencia, surge la *razón* como una mariposa que sale de la crisálida. Sintetizando este momento dirá Hegel: "El ser-ahí inmediato de la *razón*, que para nosotros brotaba de aquel dolor, y sus peculiares figuras no tienen ninguna religión, porque la autoconciencia de la misma *se* sabe o *se* busca en el presente *inmediato*" (*FE*, p. 395; *PhG*, p. 495).

Es el momento de la revolución moderna, el Renacimiento. No hay religión, no hay trascendencia. La conciencia ha dejado la trascendencia en la noche oscura medieval. Sólo el presente inmediato. La conciencia deja de buscarse en el más-allá. No hay más-allá. Sólo el más-acá, que ya no es tal porque no tiene contraposición.

Es el momento del avance incontenible de las ciencias. Se investiga la constitución de la materia, el surgimiento de la vida, las órbitas de los astros. Dios no aparece por ninguna parte. La conciencia se ha liberado del peso opresor de la trascendencia. El mundo se le aparece en plena luminosidad, invitándola a hacer su recorrido.

Afanosamente la conciencia se entrega a la tarea y "planta en todas las alturas y en todas las simas el signo de su soberanía" (*FE*, p. 149; *PhG*, 186). Pero esta búsqueda como toda búsqueda es una autobúsqueda. La conciencia, al recorrer el mundo, se está recorriendo a sí misma; al querer conocer afanosamente el mundo, se está queriendo conocer a sí misma.

Pero en el mundo sólo encuentra cosas, objetos. La conciencia sólo puede encontrarse como cosa. Sólo existe la materia. Algo así como la conciencia, el pensamiento, no tiene realidad propia. En último término se reduce a una cosa. Es necesario ubicarla en el cráneo. Su verdadera realidad es el hueso craneano. Enorme decepción.

El momento de la *polis*

La experiencia religiosa de la *polis* que tan luminosa le había parecido al Hegel juvenil, ahora adquiere perfiles sombríos. Se divide en la experiencia de

---

ca presentando a la tragedia como la máxima creación. En 1878 en *Humano, demasiado humano* aparece liberado del idealismo, del cristianismo, de Shopenhauer y de Wagner. Donde otros ven algo ideal Nietzsche sólo ve "humano, demasiado humano". Es la conciencia cómica que poco después, en 1882, en *La gaya ciencia* se presenta en forma danzarina, con la ciencia provenzal del juglar.

Pero ya el final, en el libro quinto, presenta los aspectos más desgraciados de la conciencia desgraciada, que preanuncian los acordes sombríos del *Zaratustra* y la proclamación del nihilismo.

"la *religión del mundo de abajo*" que consiste en "la creencia en la espantosa noche desconocida del *destino* y la Euménide del *espíritu desaparecido*"(*FE*, p. 395; *PhG*, p. 495).

La noche del destino es la "pura negatividad en la forma de la universalidad". Ésta es desconocida, por lo cual es espantosa. La Euménide es la negatividad "en la forma de la singularidad". Entre la particularidad –"singularidad" en el texto– y universalidad no hay dialéctica sino yuxtaposición, choque, y por ende destrucción. La singularidad, el individuo particular, sin la universalidad, no es nada, y ésta, sin la autoconciencia, es la noche.

El momento del Imperio romano y de la Revolución francesa

La "creencia en la nada de la necesidad y en el mundo subterráneo se convierte en la *fe* en el *cielo [wird zum Glauben an den Himmel]*" (*FE*, p. 396; *PhG*, p. 496). El destino griego que era la universalidad no sabida, que chocaba con la individualidad que debía sometérsele o ser destruida, se transforma en la universalidad que es el cielo cristiano.

"Pero este *reino* de la fe *[dieses Reich des Glaubens]* sólo lo veíamos desplegar su contenido sin el concepto en el elemento del pensamiento, viéndolo por tanto hundirse en su destino, o sea, en la *religión* de la *Ilustración*" (*FE*, p. 396; *PhG*, p. 496).

El cielo cristiano es el universal al que se llega sólo por la fe. En la *polis* no se llegaba de ninguna manera. Era la noche espantosa. Ahora se llega, pero sólo mediante la fe. Es la época del Imperio romano y el medioevo. Con la revolución francesa, la universalidad despliega su contenido "en el elemento del pensamiento *[des Denkens]*", pero "sin el concepto *[ohne den Begriff]*".

El rico contenido del universal, expresado en el cielo cristiano, ahora es alcanzado por el *Verstand*, que no otra cosa es el pensamiento sin el concepto. El entendimiento sólo logra abstraer y con ello empobrecer. La universalidad se transforma en una vacía abstracción. El cielo se despuebla, queda más-allá.

"Se restaura el más allá suprasensible del entendimiento" y "la autoconciencia se halla satisfecha en el más acá"(*FE*, p. 396; *PhG*, p. 496). Es el momento de la Ilustración, con el triunfo del entendimiento que se autodenomina *razón*. La luz de la razón todo lo ilumina, pero esa iluminación es como un gas venenoso que mata toda vida. Nada queda allí donde llega.

El momento del idealismo alemán

El idealismo alemán, sobre todo el de Kant y Fichte, establece que "la esencia absoluta es un contenido positivo, pero este contenido se halla unido con la negatividad de la Ilustración" (*FE*, p. 396; *PhG*, p. 496). El entendimiento, triunfante en la Ilustración, había barrido la esencia absoluta. Con ella desaparecía el sentido. Kant le devuelve sus derechos, la reafirma, pero no puede desprenderse de la negatividad de la Ilustración, es decir, del entendimiento. Negatividad no dialéctica. Esa esencia absoluta es el *en-sí* que no se puede conocer.

El contenido "es un *ser* que ha retornado igualmente al sí mismo y perma-

nece encerrado en él y un *contenido diferente [ein unterschiedener Inhalt]* cuyas partes son tanto inmediatamente negadas como establecidas" (*FE*, p. 396; *PhG*, p. 496).

El "ser retornado al sí mismo" es la apercepción trascendental, "el yo que debe poder acompañar a todas mis representaciones", la autoconciencia que desde Descartes no ha cesado de avanzar. Pero esa autoconciencia está encerrada en sí misma. Frente a ella está el contenido, el *en-sí*.

2. LA RELIGIÓN DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA AUTOCONCIENCIA

> El espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de un modo inmediato, su propia *autoconciencia* pura *[sein eigenes reines Selbstbewusstsein]*. [Por el contrario], las figuras de ese espíritu que han sido examinadas –la del espíritu verdadero, las del espíritu autoextrañado y la del espíritu autocerciorado– lo constituyen todas ellas juntas en su *conciencia*, que, enfrentándose a su mundo, no se reconoce en él *[in ihr sich nicht erkennt]*. (*FE*, p. 396; *PhG*, pp. 496-497)

Hegel presenta, de esta manera, dos experiencias de la conciencia sumamente importantes para nuestro propósito. Lo que podríamos llamar *experiencia filosófica prerreligiosa*, la cual experimenta a la conciencia enfrentándose al mundo, sin reconocerse en él. Aquí están tanto la filosofía de Platón y Aristóteles, la filosofía de la Ilustración y el idealismo alemán.

La otra experiencia es la de la religión. En ella, no hay un mundo enfrentado a la conciencia, porque ésta es autoconciencia pura. El mundo es un momento de la autoconciencia. Afirmación de extraordinaria importancia, por cuanto la experiencia religiosa no sólo no es afirmada como irracional, sino como un momento sumamente elevado de la racionalidad. En la experiencia religiosa la conciencia se autoconoce.

> Pero, en su buena conciencia, somete a sí tanto su mundo objetivo en general como su representación y sus conceptos determinados y es ahora autoconciencia que es acerca de sí. En ésta tiene para sí, *representada* como *objeto*, la significación de ser el espíritu universal que contiene en sí toda esencia y toda realidad; pero no es en la forma de la libre realidad o de la naturaleza que se manifiesta de modo independiente. (*FE*, p. 396; *PhG*, p. 497)

La buena conciencia *(das Gewissen)* es la conciencia de la moralidad en la que todo se internaliza. Obedece al imperativo categórico. Toda esencia y toda realidad se encuentra en ella. El "alma bella" es su máxima realización. "Tiene, ciertamente, *figura* o la forma del ser, en cuanto es *objeto* de su conciencia, pero puesto que ésta, en la religión, se pone en la determinación esencial de ser autoconciencia, la figura es totalmente translúcida ante sí misma; y la realidad que contiene es encerrada en ella y superada en ella, precisamente del modo

como cuando hablamos de *toda realidad*; es la realidad *pensada*, universal" (*FE*, p. 396; *PhG*, p. 497).

Ello significa que entre religión y mundo real se da una separación. La realidad queda partida en dos, "la religión se manifiesta como una parte del ser-ahí y del obrar y el actuar, cuya otra parte es la vida en su mundo real" (*FE*, p. 397; *PhG*, p. 497). Ello significa esquizofrenia. Es la separación entre lo sagrado y lo profano, entre lo inmutable y lo mudable, entre el universal y el particular, la raíz de la conciencia desgraciada.

> Ahora bien, como sabemos que el espíritu en su mundo y el espíritu autoconsciente como espíritu o el espíritu en la religión son lo mismo *[dasselbe sind]*, la plenitud de la religión consiste en que ambos se igualen recíprocamente, no sólo en que su realidad sea abarcada por la religión, sino a la inversa, en que él, como espíritu consciente de sí mismo, devenga real y objeto de su conciencia. (*FE*, p. 397; *PhG*, p. 497)

Texto clave para entender la relación entre religión y filosofía, religión y teología o religión y saber absoluto. El "espíritu en su mundo" *(der Geist in seiner Welt)*, es decir, el espíritu como intersubjetividad, como entramado de relaciones intersubjetivas, en su eticidad, como Estado, como práctica social, política y cultural es lo mismo que el "espíritu en la religión", que no es otra cosa que "el espíritu que se autoconoce como espíritu".

> En la medida en que el espíritu se *representa* en la religión a él mismo, es ciertamente conciencia y la realidad encerrada en la religión es la figura y el ropaje de su representación. Pero la realidad no experimenta de nuevo en esta representación su pleno derecho, a saber, el de no ser solamente ropaje, sino ser-ahí independiente y libre, y, a la inversa, al faltarle la perfección en ella misma, la religión es una figura *determinada* que no alcanza aquello que debe presentar, o sea, el espíritu consciente de sí mismo. (*FE*, p. 397; *PhG*, pp. 497-498)

La experiencia religiosa como tal no sobrepasa el nivel de la representación. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son los tres momentos del espíritu que en la religión se representan como tres figuras separadas. La representación afirma que las tres forman una unidad, un solo Dios en tres personas distintas, pero no logra concebirlas. Se requiere el paso de la representación al concepto, de la devoción y culto a la teología.

> Para poder expresar el espíritu consciente de sí, su figura no debiera ser otra cosa que él y él debiera manifestarse o ser real como es en su esencia [...] solamente el espíritu que es objeto de sí como espíritu absoluto es ante sí una realidad igualmente libre en la medida en que permanece en ello consciente de sí mismo. (*FE*, p. 397; *PhG*, p. 498)

Así hemos llegado al concepto y hemos sobrepasado la experiencia religiosa. Ésta no ha sido eliminada sino negada como tal experiencia o, mejor, como experiencia unilateral, para ser asumida en el concepto. Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres momentos del concepto o sujeto por excelencia, Dios.

Como se ha visto, los grandes momentos del espíritu son "la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón* y el *espíritu*". La religión presupone estos grandes momentos y todos los submomentos "y es la *simple* totalidad o el absoluto sí-mismo de ellos" (FE, p. 397; PhG, p. 498). La religión no es un momento agregado desde fuera a la experiencia de la conciencia. No es una superestructura ideológica, proveniente simplemente de un momento de alienación, sino la superación *(Aufhebung)* de los momentos anteriores. La Ilustración, al pretender condenar la religión como superstición, ha producido un corte en el espíritu que es una totalidad. De esa manera, no puede llegar al concepto. Queda entrampado en el entendimiento expresado en su forma más unilateral como "pura intelección" *(reine Einsicht)*.[4]

> Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo, y las figuras que son figuras del *espíritu* total como tal se presentan en una sucesión; pues sólo lo total *[das Ganze]* tiene realidad en sentido propio y, por tanto, la forma de la pura libertad frente a lo otro que se expresa como tiempo. Pero los *momentos* del todo, la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, no tienen, por ser momentos, ningún ser-ahí distinto los unos con respecto a los otros. (FE, pp. 397-398; PhG, p. 498)

"El espíritu en su totalidad" *(der ganze Geist)* es la totalidad de las figuras que en el tiempo *(in der Zeit)* aparecen como sucesivas. En la dialéctica los momentos no son sucesivos, son lógicos, pero en el tiempo aparecen como sucesivos. Lo real en sentido fuerte *(die Wirklichkeit)* siempre es la totalidad, el universal concreto, el sujeto-intersujeto. Esta totalidad que es el sujeto o el espíritu es libre, es la "pura libertad". Sólo esa totalidad lo es.

Los momentos del espíritu, es decir, la conciencia, la autoconciencia, la razón, no tienen ninguna realidad separados del todo. No son partes sino momentos. Cuando ellos aparecen, aparece el todo. O mejor, es el todo que se presenta como conciencia. En ésta ya está la autoconciencia, aunque ésta no esté puesta. No podría ponerse si desde siempre no estuviese ya. El ponerse no es otra cosa que pasar del en-sí al para-sí.

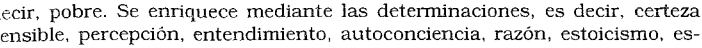
> El espíritu desciende desde su *universalidad* a la *singularidad* por medio de la *determinación [Der Geist steigt aus seiner Allgemenheit durch die Bestimung zur Einzelheit herab]*. La determinación o el medio es *conciencia, autoconciencia*, etc. Pero la *singularidad* la constituyen las figu-

4. Véase OCM, pp. 149-201, sobre la crítica de Hegel a la Ilustración y su concepto del entendimiento como "pura intelección".

> ras de estos momentos. Éstos presentan, por tanto, el espíritu en su singularidad o *realidad* y se diferencian en el tiempo, pero de tal modo que el siguiente retiene en él a los anteriores. (*FE*, p. 398; *PhG*, p. 499)

Continúa desarrollando Hegel la diferencia entre la realidad en sí, en sentido fuerte, y su diferenciación en el tiempo. La dialéctica que constituye a la realidad en su misma esencia es la totalidad. No es algo que se agrega a ésta. No hay una sustancia de la realidad que posea la dialéctica como un atributo o accidente. El sujeto, o sea, la realidad es subjetualizarse, es hacerse, y el hacerse es aquello en que consiste la dialéctica. Mejor sería decir: es el dialectizarse, y este dialectizarse comprende los tres momentos de universalidad, determinación y singularidad.

La dialéctica puede graficarse de la siguiente manera:



La universalidad es el espíritu o sujeto que comienza siendo abstracto, es decir, pobre. Se enriquece mediante las determinaciones, es decir, certeza sensible, percepción, entendimiento, autoconciencia, razón, estoicismo, escepticismo, para devenir singularidad o universal concreto. El espíritu como universal entra continuamente en contradicción con las particularizaciones que él mismo produce y se realiza como universal concreto.

De esa manera avanza desde la certeza sensible, donde se muestra el universal en su máxima pobreza o abstracción, hasta el saber absoluto. En la certeza sensible ya se encuentra el saber absoluto, pero éste no está puesto. En el "esto" que capta la certeza sensible ya se encuentra "el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu" del final de la *Fenomenología*. Para ello, el espíritu ha debido pasar por la galería de figuras que se encuentran en la misma *Fenomenología*.

> Si, por tanto, la religión es la consumación *[Vollendung]* del espíritu, en el que los momentos singulares del mismo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, *retornan* y han *retornado* como a su *fundamento*, entonces éstos constituyen en conjunto la *realidad que-es-ahí [die daseiende Wirklichkeit]* de todo el espíritu, el cual sólo *es* como el movimiento que diferencia y que retorna a sí de éstos sus lados. (*FE*, p. 398; *PhG*, p. 499)

Los momentos singulares, o figuras citadas, son particularizaciones que constituyen escisiones o salidas del espíritu, alienaciones que así como salen vuelven o retornan "a su fundamento", como dice Hegel. Todas esas figuras en su movimiento constituyen la realidad del espíritu. La religión constituye la consumación del espíritu, el espíritu absoluto, si bien todavía no logra expresarse como concepto.

> El espíritu total, el espíritu de la religión es, a su vez, el movimiento que consiste en llegar, partiendo de su inmediatez, al *saber* de lo que él es *en sí* o de un modo inmediato y en conseguir que la *figura* en que el espíritu se manifiesta para su conciencia sea completamente igual a su esencia y se intuya tal y como es. (*FE*, p. 398; *FG*, p 499)

En otras palabras, el espíritu de la religión es la teología, pero ésta no es un sistema de meros conceptos del entendimiento sino el autodesarrollo dialéctico del sujeto. La teología no es un sistema elaborado por el *Verstand* y por ende abstracto, vacío de contenido, sino por la *Vernunft*, que recupera todo el contenido que el *Verstand* dejara de lado.

> En este devenir él mismo es también en *determinadas* figuras, que constituyen las diferencias de este movimiento; al mismo tiempo, la religión tiene con ello, asimismo, un espíritu *real determinado*. [...] La figura *determinada* de la religión destaca para su espíritu real, de entre las figuras de cada uno de sus momentos, aquella que le corresponde. La determinabilidad *una* de la religión penetra por todos lados su existencia real y les imprime este sello común. (*FE*, pp. 398-399; *PhG*, p. 500)

El espíritu en esta etapa de la religión produce determinadas figuras o, mejor, se produce como determinadas figuras, como luz, algún vegetal, algún animal. Estas figuras no se producen arbitrariamente, sino que cada una responde a una etapa especial de su desarrollo dialéctico. El totemismo no corresponde a cualquier etapa histórica. Surge cuando el espíritu lo necesita.

"En el espíritu real, dichas diferencias –la conciencia, la autoconciencia, la razón– son atributos de su sustancia, pero en la religión son más bien solamente predicados del sujeto" (*FE*, p. 399; *PhG*, p. 501). Aquí es fundamental la diferencia que plantea Hegel entre el espíritu real y la religión, cosa que aclara luego: "La diferencia establecida entre el espíritu *real* y el que se sabe como espíritu, o entre sí mismo como conciencia y como autoconciencia, es superada en el espíritu que se sabe de acuerdo con su verdad; su conciencia y su autoconciencia se equilibran" (*FE*, p. 399; *PhG*, p. 501).

"Espíritu real" aquí significa el espíritu en su conciencia, no todavía en su autoconciencia. Cuando el espíritu está sólo en su conciencia, se ve a sí mismo como un sujeto o sustancia con atributos. Los atributos no son tales sino momentos de su esencia. El espíritu es su autorrealización, no la sustancia como una percha en la que se cuelgan objetos, no como una sustancia a la que se adhieren accidentes. Es la autorrealización que se hace presente en la religión. Conciencia y autoconciencia se equilibran.

> Pero, como aquí la religión es solamente *inmediata*, esta diferencia no ha retornado todavía al espíritu. Se ha puesto solamente el *concepto* de la religión; en este concepto, la esencia es la *autoconciencia* que es ante sí toda verdad y que contiene en ésta toda realidad. Esta

> autoconciencia, como conciencia, se tiene a sí por objeto; el espíritu que sólo se sabe *inmediatamente* ante sí es pues espíritu bajo la *forma* de la *inmediatez*, y la determinabilidad de la figura en la cual se manifiesta ante sí mismo es la del *ser*. (*FE*, p. 400; *PhG*, p. P. 501)

Nos encontramos en la etapa de la religión, no todavía en la del concepto en su sentido pleno o idea, en la del saber absoluto. En el concepto de religión el espíritu se tiene a sí mismo como objeto. Todavía no desaparece completamente la forma de la objetualidad que sólo se logra con el saber absoluto. El espíritu se ve a sí mismo como el ser.

> Este ser no es *pleno* de sensaciones ni de materia viva ni de cualquier otro momento unilateral, de fines y determinaciones, sino del espíritu, y es sabido por sí como toda verdad y realidad. De este modo, esta *plenitud* no es igual a su *figura*, ni él, como esencia, es igual a su conciencia. Sólo es real como espíritu absoluto porque entonces, tal como es en la *certeza de sí mismo*, así es también ante sí en su verdad. (*FE*, p. 400; *PhG*, pp. 501-502)

Pero el ser al que aquí se llega no es el ser sensible, no es el objeto al que llegan nuestros sentidos, nuestra vista, nuestro tacto, nuestro oído. No es un organismo viviente. Es el espíritu en su plenitud, es decir, como toda realidad, pero no captado como tal plenitud. Su "plenitud no es igual a su figura". Su figura es la del ser, pobre de toda pobreza.

> El espíritu no existe en la religión como el creador de una *naturaleza* en general, sino que lo que él hace surgir en este movimiento son, por el contrario, sus figuras como espíritus que todos juntos constituyen el acabamiento de su manifestación; y este mismo movimiento es el devenir de su completa realidad por medio de los lados singulares de ella o por medio de sus realidades incompletas. (*FE*, p. 400; *PhG*, p. 502)

La creación del mundo es una representación propia de la religión, pero no consiste en eso la manifestación del espíritu. En ella el espíritu se automanifiesta produciendo diversas figuras, o mejor produciéndose como figuras siempre incompletas, si bien en cada una de ellas el espíritu se encuentra totalmente. Ninguna figura particular, sea el animal o la pirámide egipcia, constituye sólo una parcialidad. Allí está todo el espíritu, pero se manifiesta de manera unilateral, de manera particular, que entra en contradicción con su realidad universal, contradicción que impulsa a su superación.

> La primera realidad del espíritu es el concepto de la religión misma o la religión como *religión inmediata* y, por tanto, *natural;* en ella el espíritu se sabe como su objeto en figura natural o inmediata. (*FE*, p. 400; *PhG*, p. 502)

El espíritu aparece inmerso en la naturaleza, presentándose en alguna de las figuras naturales como la luz, algún vegetal o animal. Éstos adquieren un significado que los supera. El espíritu se ve a sí mismo como un objeto natural. En él se identifica el espíritu, es decir, el pueblo. En consecuencia, no se trata de simple superstición o idolatría. El pueblo que adora a la serpiente, no es a ésta como serpiente a quien adora, sino al espíritu encarnado en ella, es decir, el otro momento de sí mismo que no logra todavía superar la inmediatez o estado natural.

> Pero la *segunda* es necesariamente la de saberse en la figura de la *naturalidad superada [der aufgehorbenen Natürlichkeit]* o del *sí-mismo*. Es, por tanto, la religión *artística*, porque la figura se eleva aquí a la forma del *sí-mismo* gracias a la producción *[das Hervorbringen]* de la conciencia, de tal modo que ésta contempla en su objeto su obrar, o el *sí-mismo*. (FE, p. 400; PhG, p. 502)

Con la segunda forma que se da en Grecia, pasamos de la conciencia a la autoconciencia en el nivel religioso. El espíritu ahora no necesita la figura animal, vegetal o mineral. Se sabe a sí mismo como sí-mismo. Se autoproduce y representa en la figura humana, la figura de la naturaleza que corresponde al espíritu. La conciencia aquí se contempla como si-mismo. Corresponde al momento de la autoconciencia.

"Por último, la *tercera* supera el carácter de unilateralidad de las dos primeras; el *sí-mismo* es tanto un *inmediato* como la inmediatez es *sí-mismo*" (FE, p. 400; PhG, p. 502). Con la tercera forma hemos llegado al en-sí-para-sí. Es la religión manifiesta, el cristianismo en forma luterana.

"Pero, si bien el espíritu alcanza en ella su *figura* verdadera, la *figura* misma y la *representación* son todavía el lado no sobrepasado del que el espíritu debe pasar al *concepto*, para resolver en él enteramente la objetividad" (FE, p. 401; PhG, pp. 502-503). Es la última palabra de la religión. Ésta no ha sobrepasado la representación *(Vorstellung)*. Debe pasar al concepto *(Begriff)*, es decir, al saber absoluto.

PRIMERA PARTE
LA RELIGIÓN NATURAL

INTRODUCCIÓN

> El espíritu que sabe al espíritu es conciencia de sí mismo y es ante sí en la forma de lo objetivo; este espíritu *es* ; y es al mismo tiempo el *ser-para-sí. Es para sí*, en el lado de la autoconciencia, y lo es, además, contra el lado de su conciencia o del referirse a sí como objeto. (*FE*, p. 401; *PhG*, p. 503)

El espíritu que ya ha llegado a saberse a sí mismo es conciencia y autoconciencia. Como conciencia se ve a sí mismo como objeto. En este sentido dice Hegel que el espíritu "es", pues lo propio del objeto no es hacerse sino ser. Como autoconciencia es "ser-para-sí", puro serse, puro hacerse, sin ningún rasgo de objetualidad. El para sí o autoconciencia es precisamente la negatividad de toda objetualidad.

> La figura de la religión no contiene el ser-ahí del espíritu a la manera como éste es naturaleza libre del pensamiento o pensamiento del ser-ahí. [...] Una religión se diferencia según la *determinabilidad* de esta figura en la que el espíritu se sabe; sin embargo, debe subrayarse que la exposición de éste su saber de sí según esta *determinabilidad singular* no agota de hecho la totalidad de una religión real. (*FE*, p. 401; *PhG*, p. 503)

La figura de la religión no es la figura superior del espíritu que sólo se da en el saber absoluto como concepto o idea. Ello es así porque la religión no sobrepasa la representación. No hay una sola religión sino tantas cuantas figuras. Ninguna de ellas agota la religión. Son distintos momentos de su realización o, mejor, de la realización del espíritu en el ámbito de la religión.

La diversidad de religiones debe ser considerada como "diversidad de la religión. En efecto, mientras que el espíritu se encuentra en la diferencia de su conciencia y de su autoconciencia, el movimiento se propone como meta superar esta diferencia fundamental y dar a la figura que es objeto de la conciencia la forma de la autoconciencia". Pero la superación queda limitada en la medida en que la religión no supera el momento representativo.

> El sí-mismo *representado [vorgestellte]* no es el sí-mismo *real [wirkliche]*; para que, como cualquier otra determinación más cercana de la figura, pertenezca en verdad a ésta, debe ponerse en ella, de una parte, el obrar de la autoconciencia y de otra parte, debe la determinación inferior ser y mostrarse superada y concebida por la superior. (*FE*, p. 402; *PhG*, p. 504)

Se trata del paso de la representación al concepto, de la realidad del espíritu representado al concebido, o sea, al real en sentido fuerte *(wirklich)*. Para que este paso pueda darse se requieren dos condiciones. En primer lugar, la determinación debe ser puesta por el sí-mismo o autoconciencia. Se trata de una autoposición. Es el hacerse del sujeto, espíritu o autoconciencia. Es el ponerse y no el ser puesto por otro. En segundo lugar, la determinación *(Bestimmung)* de que se trata debe verse como superación de la inferior. Dos condiciones que Hegel se preocupa en aclarar:

a) "Pues lo representado sólo deja de ser representado y extraño a su saber cuando el sí-mismo lo ha producido, y considera entonces la determinación del objeto como la *suya [die seinige]*, intuyéndose por tanto en él" (*FE* p. 402; *PhG*, p. 504).

En la representación el objeto siempre aparece como algo extraño. El sujeto se siente escindido de sí mismo. Entre él y lo representado hay un hiato, una escisión. Ésta se supera cuando el sujeto la ha producido desde *sí mismo (hervorgebracht hat)*, pues entonces la representación deja de ser tal, pasa a ser concepto. El objeto deja de ser objeto, pasa a ser el otro momento del sujeto, el ser sí-mismo en su ser-otro.

b) "Por medio de esta actividad, la determinación inferior desaparece al mismo tiempo, pues el obrar es lo negativo, que se lleva a cabo a costa de un otro; en cuanto la determinación inferior entra también en acción, se retrotrae a lo inesencial; por el contrario, cuando la inferior es todavía predominante, pero sigue dándose también la superior, una de ellas tiene su puesto carente de sí-mismo al lado de la otra" (*FE*, p. 402; *PhG*, p. 504).

El momento religioso mediante el cual el espíritu se ve a sí mismo en la forma de algún animal desaparece cuando el espíritu se ve a sí mismo en la forma humana, y éste, cuando el espíritu se ve a sí mismo sin necesidad de representación alguna. En otras palabras, las religiones orientales desaparecen en la religión griega y ésta, en el cristianismo luterano.

Ello sucede así porque "el obrar *[das Tun]* es lo negativo que se lleva a cabo a costa de otro". El obrar es el crear que no puede realizarse sin destruir. El carpintero para crear la mesa debe destruir la madera como madera, la cual supone, a su vez, la destrucción o negación del árbol como árbol. Un momento religioso del espíritu siempre deja detrás de sí otros momentos religiosos. Éstos han sido negados por la acción del espíritu.

A veces se da que una forma superior de religión coexiste con una forma inferior o con varias formas inferiores. Por ejemplo, el cristianismo luterano

junto con el catolicismo y con diversos tipos de religiones naturales. Si en esos casos la religión inferior es predominante, una de las dos es carente del sí-mismo, pues éste no puede estar en las dos al mismo tiempo.

> La forma superior, relegada bajo una inferior, carece de su significación para el espíritu autoconsciente; sólo superficialmente pertenece a él y a su representación. Se la debe considerar en su significado propio allí donde es principio de esta particular religión y acreditada por su espíritu real. (*FE*, p. 402; *PhG*, p. 505)

Cuando una forma superior, como el cristianismo es relegada por una inferior como el animismo, esa forma superior pierde todo su significado que sólo lo adquiere cuando pasa a ser hegemónica, cuando subsume a toda forma inferior. Las representaciones de animales, vegetales e incluso humanas no tienen lugar en la forma superior de la religión luterana. Fueron subsumidas en el espíritu que se ve a sí mismo, más allá de toda representación.

CAPÍTULO 1

LA ESENCIA LUMINOSA

> El espíritu, como la *esencia* que es *autoconciencia* –o la esencia autoconsciente que es toda verdad y sabe toda realidad como sí misma– sólo es, frente a la realidad que se da en el movimiento de su conciencia, por el momento, *su concepto*; y este concepto es:
>
> Frente al día de este despliegue, la noche de su esencia;
>
> Frente al ser-ahí de sus momentos como figuras independientes, el secreto creador de su nacimiento. (FE, pp. 401-402; PhG, p. 505)

Se da la siguiente situación:

a) La noche de su esencia ⟶ El día de su despliegue.
b) El secreto creador de su nacimiento ⟶ El ser-ahí de sus momentos como figuras independientes.

Es el primer momento de la religión natural que Hegel coloca en la experiencia persa de la luz y las tinieblas, Ormuz y Ahrimán. En este momento la autoconciencia no se sabe plenamente en la realidad. Frente a ella es sólo "su concepto", por lo cual la realidad es *Realität*, no *Wirklichkeit*. Este concepto, o sea la autoconciencia, es "la noche" de la esencia de la realidad que se despliega, o "el secreto creador" de esa misma realidad que se presenta como "figuras independientes". Todo ello significa que la autoconciencia o concepto es la esencia de la realidad que todavía no se autoconoce.

> Este secreto tiene en sí mismo su revelación, pues el ser-ahí tiene en este concepto su necesidad, ya que este concepto es el espíritu que se sabe y tiene, por tanto, en su esencia el momento de ser conciencia y de representarse objetivamente. Es el puro yo que en su enajenación tiene en sí como *objeto universal* la certeza de sí mismo, o este objeto es para el yo la compenetración de todo pensamiento y de toda realidad. (FE, p. 403; PhG, p. 505)

El secreto de toda realidad es el "puro yo" *(das reine Ich)*, la autoconciencia. En consecuencia, la noche se hace día en la medida en que el yo pasa de la mera conciencia a la autoconciencia. Es por ello que el "secreto tiene en sí mismo su revelación". El yo o espíritu es toda realidad, pero para serlo debe enajenarse y ser, de esa manera, toda realidad. De otro modo, *se hace* toda realidad.

La realidad *(Wirklichkeit)* es la compenetración *(Durchdringung)* de todo pensamiento y de toda realidad. Por ello, todo lo racional es real *(Wirklich)* y viceversa. La realidad es subjetual. Los objetos son momentos de la subjetualidad, momentos desobjetualizados.

> En el inmediato primer desdoblamiento del espíritu absoluto tiene su figura aquella determinación que corresponde a la *conciencia inmediata* o a la *certeza sensible*. Se intuye en la forma del ser, pero no del *ser* carente de espíritu que pertenece a la certeza sensible y está pleno de fortuitas determinaciones de la sensación, sino del ser pleno del espíritu. (*FE*, p. 403; *PhG*, pp. 505-506)

En la dialéctica de la religión se repiten los ciclos de la dialéctica de la conciencia. Se entiende que se repiten en un nuevo nivel, se llega a una nueva inmediación. En la dialéctica de la conciencia se partía de la *certeza sensible* que era la *conciencia inmediata*. Esa conciencia inmediata era la conciencia del "*ser* carente de espíritu", el puro esto, el universal abstracto.

Ahora se vuelve a esa misma inmediatez, pero en un nuevo nivel. Es el espíritu absoluto que se expresa en la experiencia religiosa. En consecuencia, no será la conciencia del "ser carente de espíritu" sino todo lo contrario. El ser será ahora "pleno de espíritu", pero esta plenitud no será la plenitud del en-sí-para-sí.

> Éste [el ser pleno de espíritu] encierra en sí, asimismo, la forma que se daba en la *autoconciencia* inmediata, la figura del *señor* frente a la autoconciencia del espíritu que queda relegado detrás de su objeto. (*FE*, p. 403; *PhG*, p. 506)

En la lucha de las autoconciencias contrapuestas una resulta vencedora, el señor, y otra, vencida, el siervo. El momento aquí estudiado, el momento inmediato del espíritu absoluto, es el momento del señor, la autoconciencia que no llega a ser tal, que queda encerrada en sí misma sin lograr el reconocimiento de otra autoconciencia por el que luchaba. Es el momento de la monarquía oriental persa, del monarca absoluto.

> Este *ser* pleno del concepto del espíritu es, por tanto, la *figura* de la relación *simple* del espíritu consigo mismo o la figura de la carencia de figura. Es, gracias a esta determinación, la pura *esencia luminosa* de la aurora *[das Lichtwesen des Aufgangs]*, que todo lo contiene y lo llena y que se mantiene en su sustancialidad carente de forma. (*FE*, p. 403; *PhG*, p. 506)

Es el espíritu absoluto en su primer momento, el del universal abstracto o inmediato. Todavía no se ha configurado. En consecuencia, es "la figura de la carencia de figura". Es "la pura esencia luminosa de la aurora", en la cual están todas las diferencias, todos los matices, toda la variedad de los colores, pero no están puestas. Están sólo en germen.

> Su ser-otro es lo negativo igualmente simple, las *tinieblas*; los movimientos de su propia enajenación, sus creaciones en el elemento sin resistencia de su ser-otro son derrames de luz; son en su simplicidad, al mismo tiempo, su devenir-para-sí y el retorno de su ser-ahí, ríos de fuego que devoran la configuración. (*FE*, p. 403; *PhG*, p. 506)

Como se sabe, el movimiento dialéctico en el primer momento, el del universal abstracto, siempre es un movimiento trabado. Se abre paso a duras penas. A la simplicidad de la figura del espíritu, representada por la aurora, figura sin figura, corresponde la simplicidad de lo contrapuesto, las tinieblas *(die Finsternis)*. Contraposición que difícilmente puede ser contradicción.

La luz de la aurora, por una parte, y las tinieblas de la noche que se va, por otra. Contraposición que quiere ser contradicción. Se supera en cierta manera en "derrames de luz"*(Lichtgüsse)*, "derrames de fuego" *(Feuerströme)* que hacen desaparecer toda configuración. Nos encontramos en el mundo heracliteo del devenir. Luz-tiniblas-derrames de luz, que serán, en la *Lógica*, ser-nada-devenir.

> La diferencia que dicha esencia se da se propaga, ciertamente, a la sustancia del ser-ahí y se configura en las formas de la naturaleza; pero la simplicidad esencial de su pensamiento vaga en ellas sin consistencia e ininteligible, amplía sus límites hasta lo desmedido y disuelve en su sublimidad su belleza exaltada hasta el esplendor. (*FE*, p. 403; *PhG*, p. 506)

El espíritu en esta etapa de su dialéctica "se configura en las formas de la naturaleza", es decir, está presente en las diversas formas que asume la naturaleza. La naturaleza no es posible sin el espíritu. Pero todavía el espíritu no acierta a penetrar íntegramente a la naturaleza. Ésta se encuentra en cierta manera desligada del espíritu, suelta, sin configuraciones precisas, que sólo las produce el espíritu.

El espíritu que no puede penetrar profundamente en la naturaleza no acierta a fijarse los límites y, en consecuencia, no acierta a ser plenamente. Se retira, amplía sus límites en forma desmedida. Es el innominado de los judíos o el dios-todo de los hindúes. Es el dios sublime, el dios ocioso, expresado en el firmamento sereno.

> El contenido que este puro *ser* desarrolla o su percibir es, por tanto, un jugar carente de esencia con aquella sustancia, que sólo *surge* sin llegar a *ahondar* en sí misma, sin llegar a ser sujeto y consolidar sus diferencias por el sí mismo. Sus determinaciones son sólo atributos

> que no llegan a cobrar independencia, sino que permanecen solamente nombres de lo uno multinominal. (*FE*, p. 403; *PhG*, p. 506)

El espíritu aquí no llega a la subjetualidad. No traspasa la sustancialidad. El espíritu o sujeto nunca "es" sujeto. Siempre "se hace" sujeto, "deviene" sujeto. Toda la tarea es pasar de la sustancialidad a la subjetualidad. Pero nunca es sujeto puro ni sustancia pura. Se pasa del predominio de la sustancialidad al de la subjetualidad.

En esta etapa de la dialéctica, el espíritu no logra salir todavía de la sustancialidad. Por ello, sus determinaciones *(Bestimmungen)* no son tales, autodeterminaciones, sino "atributos", denominaciones, nombres que se agregan a una sustancia. El espíritu es representado como una especie de bolsa en la que se introducen cosas llamadas atributos. De esa manera se le atribuyen la sabiduría, la bondad, el poder, la misericordia, sin parar mientes en las contradicciones que ello implica.

> Esto [lo uno multinominal] se halla vestido como con un ornamento carente-de sí-mismo con las múltiples fuerzas del ser-ahí y las figuras de la realidad; ellas [las fuerzas] son solamente mensajeras carentes de voluntad propia, intuiciones de su señorío y voces de su alabanza. (*FE*, p. 403; *PhG*, p. 506)

"Las fuerzas del ser-ahí" son los poderes, atributos, cualidades, propiedades, valores que el entendimiento capta en la realidad empírica. Son la bondad, el poder, la sabiduría antes citadas. En realidad son sólo "mensajeras carentes de voluntad propia", es decir, mensajeras de poderes que pertenecen al espíritu, pero que de esa manera sólo son captadas como cosas, objetualmente, como algo que se agrega a un sujeto ya constituido. En realidad, a un sujeto captado como objeto.

Son "intuiciones de su señorío" *(Anschauungen seiner Herrlichkeit)*, es decir, precomprensión de su señorío, y "voces de su alabanza" *(Stimmen seines Preises)*, voces que alaban la excelsitud, la bondad, la sabiduría, el poder del espíritu.

> Pero esta vida estremecida debe determinarse como *ser-para-sí* y dar consistencia a sus figuras que tienden a desaparecer. El *ser inmediato* en el cual se pone frente a su conciencia es por sí mismo el poder *negativo* que disuelve sus diferencias. Es, pues, en verdad, el *sí-mismo*; y el espíritu pasa, por ello, a saberse en la forma del sí-mismo. (*FE*, pp. 403-404; *PhG*, p. 507)

La aurora, la luz, los derrames de luz, las tinieblas, son todas figuras que manifiestan el estremecimiento de la vida del espíritu. Son figuras evanescentes, que tienden a desaparecer *(verschwindende)*. El espíritu "debe determinarse" *(muss sich bestimmen)* como ser-para-sí y, de esa manera, dar consistencia a las figuras que lo expresan, es decir, darles la consistencia del concepto.

Ahora bien, "el ser inmediato", esto es, la luz, en el cual se coloca a sí mismo frente a su conciencia, es el "si-mismo". El espíritu aquí se desdobla en la conciencia y el objeto de la conciencia. El objeto de la conciencia es ella misma, que de esa manera es autoconciencia, ser-para-sí. Ese objeto está representado por la luz. Ésta es el poder negativo, o sea, el sí-mismo.

"La luz pura proyecta su simplicidad como una infinitud de formas separadas y se ofrece como víctima al ser-para-sí, de tal manera que lo singular tome la subsistencia de su sustancia" (*FE*, p. 405; *PhG*, p. 507). La luz es el poder negativo que todo lo disuelve. En este disolver ella misma se disuelve para dar lugar al "ser-para-sí". Sobre el altar del sacrificio de la luz se alza el para-sí del espíritu.

CAPÍTULO 2

LA PLANTA Y EL ANIMAL

> El espíritu autoconsciente que ha entrado en sí partiendo de la esencia carente-de-figura o ha elevado su inmediatez al sí-mismo en general, determina su simplicidad como una multiplicidad del ser-para-sí y es la religión de la *percepción* espiritual, en la que el espíritu se escinde en la innumerable pluralidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres. (*FE*, p. 404; *PhG*, p. 507)

Del universal abstracto al particular; del en-sí al para-sí. El universal expresado como la luz se particulariza. Al hacerlo, la simplicidad del universal se parte en una multiplicidad de particularidades. Así como en la dialéctica de la conciencia la percepción capta el universal de la cosa con sus particularidades, en esta dialéctica del espíritu absoluto la percepción espiritual capta la multiplicidad de espíritus. El todo-universal abstracto se transforma en el todo de las particularidades.

> Este panteísmo, que
> a) es primeramente el *quieto* subsistir de estos átomos espirituales,
> b) se convierte en el movimiento *hostil* en sí mismo.
> a) El candor de la *religión de las flores*, que es solamente representación carente-de-sí-mismo del sí-mismo,
> b) pasa a la seriedad de la vida combatiente, a la culpa de la *religión de los animales*,
> a) la quietud y la impotencia de la individualidad intuitiva
> b) pasan al ser-para-sí destructor. (*FE*, p. 404; *PhG*, p. 507)

El espíritu se particulariza en los distintos pueblos. Es el espíritu todavía lastrado de naturaleza. Primeramente se desparrama pacíficamente, como "átomos espirituales". Es el reino pacífico y quieto de un panteísmo que todo lo abarca. "Religión de las flores", es decir, de un espíritu que no ha salido del reino natural.

Pero la paz no puede durar. Es un espejismo. El espíritu lleva en su seno la negatividad. Debe diferenciarse y lucha por su reconocimiento. Comienza la

guerra. Las flores devienen animales feroces que luchan entre sí. Es la serpiente, el tigre, el león, el toro. El espíritu, es decir, el pueblo, los pueblos, se identifican en estos animales. Es la época del totemismo.

"De nada sirve el haber quitado a las cosas de la percepción la *muerte de la abstracción* para elevarla a esencias de percepción espiritual; la animación de este reino tiene en ella aquella muerte mediante la determinabilidad y la negatividad que invaden su inocente indiferencia" (*FE*, p. 404; *PhG*, p. 507). La abstracción es la muerte, es quitarle la vida al ser sobre el cual se realiza. El prescindir de esa muerte en la abstracción no impide que la muerte siga reinando. Lo hace mediante "la determinabilidad y la negatividad" propias del espíritu. Con ello la inocencia de la religión de las flores se ha ido a pique.

> Con ellas –con la determinabilidad y la negatividad– la dispersión en la multiplicidad de las figuras quietas de las plantas se convierte en un movimiento hostil en el que las consume el odio de su ser-para-sí. La autoconciencia *real* de este espíritu disperso es una multitud de pueblos de singularizados e insociables espíritus de pueblos que en su odio se pelean a muerte y devienen conscientes de determinadas figuras animales como de su esencia, pues no son otra cosa que espíritus animales, vidas animales que se disocian y conscientes de sí sin universalidad. (*FE*, p. 404; *PhG*, pp. 506-507)

El espíritu absoluto va pasando por distintas configuraciones, en búsqueda siempre de su perfecta configuración. Busca hacerse, conocerse. Primero se ve a sí mismo en la naturaleza inorgánica, en la luz. De allí se eleva a la naturaleza orgánica; primero a la naturaleza vegetal, las flores y, luego, a la naturaleza animal. Mientras se veía a sí mismo en las flores, su movimiento era quieto, esto es, pausado, tranquilo. Al verse en la figura de los animales, su movimiento se acelera. La negatividad tranquila que produce la distinción entre flor y flor se transforma en la lucha a muerte de los animales. Son los pueblos guerreros.

Estos pueblos luchan entre sí pero no crean, no trabajan. No se ven a sí mismos en un mundo creado por ellos mismos. Es por eso que sólo se ven en "figuras animales" *(Tiergestalten)*, pues son "espíritus animales" *(Tiergeister)*, "vidas animales" *(Tierleben)*, que como tales son particulares, no universales. Para arribar a la universalidad les falta la creación, la autoproducción que es al mismo tiempo la producción del mundo. Es lo que se dará en el tercer momento de esta dialéctica que ahora se adelanta.

"Pero en este odio se agota la determinabilidad del puro ser-para-sí negativo y por medio de este movimiento del concepto adopta el espíritu otra figura" (ibídem). La pura lucha sólo conduce al "ser-para-sí negativo". No se produce la negación de la negación, sino sólo la primera negación. La lucha por la lucha es la muerte sin el reconocimiento. El espíritu pasa entonces a otro momento, adopta "otra figura".

> El *ser-para-sí superado* es la *forma del objeto* hecha surgir por medio del sí-mismo o que más bien es el sí-mismo hecho surgir que se consu-

> me, es decir, el sí-mismo que deviene cosa. Por tanto, el trabajador, cuyo obrar no es solamente negativo, sino aquietado y positivo, mantiene la superioridad sobre los espíritus animales que no hacen más que desgarrarse entre sí. (*FE*, p. 404; *PhG*, p. 508)

Del espíritu que sólo lucha a muerte hemos pasado al espíritu que además trabaja, crea. La forma del objeto es el sí-mismo que deviene cosa. El sí-mismo es sujeto, negación de toda objetualidad. Al obrar el espíritu transfiere su negatividad y forma el objeto. El espíritu ahora comienza a verse a sí mismo en el mundo que crea.

"Sin embargo este producir no es todavía la actividad perfecta, sino una actividad condicionada y la formación de algo ya dado" (*FE*, p. 405; *PhG*, p. 508). Nos encontramos, pues, con una etapa en la dialéctica del espíritu absoluto en la que éste se produce, pero no de manera perfecta. Es el autoproducirse del espíritu que se dio en Egipto. Allí el espíritu no encuentra todavía la actividad libre, incondicionada.

CAPÍTULO 3

EL ARTESANO

> El espíritu se manifiesta, por tanto, aquí como el *artesano* y su obrar, por medio del cual se produce a sí mismo como objeto, pero sin llegar a captar todavía el pensamiento de sí, es un modo de trabajar instintivo, como las abejas construyen sus celdillas. [*FE*, p. 405; *PhG*, p. 508]

El espíritu ha hecho evidentemente un gran progreso. Ya no se ve a sí mismo en las distintas figuras de la naturaleza, sea en la luz, en las flores o en los animales. Ahora se produce *(sich hervorbringt)*. Es artesano *(Werkmeister)*, un espíritu todavía tosco, que no llega a ser artista. Su trabajo es instintivo, semejante al de las abejas.

> La primera forma, por ser inmediata, es la forma abstracta del entendimiento, y la obra no se halla aún en sí misma llena por el espíritu. Los cristales de las pirámides y de los obeliscos, simples combinaciones de líneas rectas con superficies planas y proporciones iguales de las partes, en las que queda eliminada la inconmensurabilidad de las curvas, son los trabajos de este artesano de la forma rigurosa. [*FE*, p. 405; *PhG*, pp. 508-509]

Como veíamos, el espíritu absoluto reproduce en un nuevo nivel el movimiento de la conciencia. A la certeza sensible corresponde la esencia luminosa; a la percepción, la planta y el animal; al entendimiento, el artesano. El entendimiento abstrae y fija. Es el momento de la abstracción. La producción regida por el entendimiento, como es la del artesano, es una producción geométrica, el máximo producto de la abstracción.

Es por ello que la producción del arte egipcio, producción de artesanos, obra del entendimiento, se compone de líneas rectas, de superficies planas. La reproducción del cuerpo humano no admite curvas, pliegues, rugosidades, sino sólo trazos rectos, herméticos. Las pirámides y los obeliscos constituyen sus productos más significativos. Rectos, exactos, proporcionados, en una palabra, geométricos.

> Por razón de la mera inteligibilidad de la forma, no está su significación en ella misma, no es el sí-mismo espiritual. Las obras sólo reciben, por tanto, el espíritu:
>
> a) bien en sí, como un espíritu extraño ya muerto, que ha abandonado su compenetración viva con la realidad y que entra él mismo muerto en estos cristales desprovistos de vida;
>
> b) o bien se refieren exteriormente a él como a algo exterior al sí-mismo y que no existe como espíritu, como a la luz naciente que proyecta sobre ella su significación. (*FE*, p. 405; *PhG*, p. 409)

En las obras creadas por el artesano *(Werkmeister)* no reside el espíritu, es decir, éste no se siente expresado, no se ve a sí mismo. El sentido o el espíritu les viene de dos maneras distintas. O como algo ya muerto que sólo penetra en esas obras cuando ya está muerto. La referencia es clara a las pirámides que servían de sepultura a los faraones. Otra manera es recibir el espíritu desde el exterior "como la luz naciente que proyecta sobre ella –sobre la forma de estas obras– su significación". Aquí la referencia se dirige a las estatuas de Memnón, de las que luego hablará, que emiten un sonido especial cuando reciben los primeros rayos del sol matutino.

"La separación de la que parte el espíritu que trabaja, del *ser-en-sí* que deviene materia que él trabaja, y del *ser-para-sí* que es *el lado* de la autoconciencia que trabaja, ha devenido para él objetiva en su obra" (*FE*, p. 405; *PhG*, p. 509). La materia *(Stoff)* trabajada y el espíritu o autoconciencia que la trabaja, en lugar de suprimirse-conservarse-superarse en la obra, objetivan la separación. De un lado queda la obra, la pirámide, la estatua, como algo sin animación, sin significación en sí, y del otro, el espíritu, la autoconciencia.

"Su esfuerzo [del espíritu] ulterior debe tender a superar *[aufzuheben]* esta separación entre el alma y el cuerpo, a vestir y configurar aquélla en ella misma, y a animar a éste" (*FE*, p. 405; *PhG*, p. 509). El alma *(Seele)*, es decir el espíritu, la autoconciencia, debe darse una configuración y al cuerpo *(Leib)* es necesario introducirle un alma. Ésta es la tarea del espíritu, unir alma y cuerpo, hacer que pirámides, estatuas, obeliscos y templos tengan significación en sí mismos, se vean animados por el espíritu. Está claro que esta unidad será incompleta, no será la auténtica superación que busca y debe producir el espíritu.

> Ambos lados, al acercarse el uno al otro, retienen en ello, el uno con respecto al otro, la determinabilidad del espíritu representado y de la envoltura que lo reviste; su unidad consigo mismo entraña esta oposición de la singularidad y la universalidad. (*FE*, p. 405; *PhG*, p. 509)

No puede darse una fusión-superación de ambos lados en esta etapa de la dialéctica. Nos encontramos con la conocida característica de la dialéctica que se encuentra todavía a nivel del ser, es decir, con los obstáculos que produce el efecto de una dialéctica trabada, trunca. La materia trabajada y la autoconciencia que la trabaja no llegan a la quietud de la superación. La "determinabilidad" *(Bestimmheit)* que las trabaja no desaparece.

> Por cuanto la obra se acerca a sí misma en sus lados, ocurre con ello, al mismo tiempo, también lo otro, a saber, que se acerca a la autoconciencia que trabaja y ésta al saber de sí en la obra tal como es en y para sí. Pero, de este modo, sólo constituye el lado abstracto de la *actividad* del espíritu, que no sabe todavía su contenido en sí mismo, sino en su obra, que es una cosa. El artesano mismo, el espíritu entero, no se ha manifestado aún, sino que es todavía la esencia interior aún oculta que, como un todo, sólo se da escindida en la autoconciencia activa y en el objeto hecho surgir por ella. (*FE*, p. 406; *PhG*, p. 509)

El momento del artesano en la dialéctica del espíritu absoluto es el momento correspondiente al entendimiento en la dialéctica de la conciencia. Así como entonces la conciencia no podía llegar a la autoconciencia y reconciliar completamente ambos lados, el sujeto y el objeto, lo mismo sucede ahora. Se produce el acercamiento entre la obra y el que trabaja, pero no su superación en la realidad sujeto-objeto que es el espíritu.

El momento del entendimiento siempre es un momento abstracto, pues el entendimiento abstrae y fija. En consecuencia, aquí se trata de "la actividad abstracta del espíritu". En la dialéctica de la conciencia el entendimiento sólo podía captar leyes en el interior del objeto. No podía verse a sí mismo. Otro tanto pasa aquí. El espíritu "no sabe todavía su contenido en sí mismo", no sabe que es él mismo el que está en el objeto, que "detrás del telón no hay nada que ver" y, en consecuencia, ve su obra como "una cosa" *(ein Ding)* (véase *IRV*, pp. 121-129).

El espíritu entero como es en sí mismo, es decir, esa realidad sujeto-objeto subjetual, "no se ha manifestado aún". Todavía permanece la escisión entre sujeto y objeto. El sujeto, es decir, la autoconciencia, el artesano, "es todavía la esencia interior oculta", de modo que permanece la separación entre "la autoconciencia activa", es decir el sujeto, y "el objeto hecho surgir por el ella".

"Por tanto, la morada circundante, la realidad exterior que sólo se eleva a la forma abstracta del entendimiento, es la que el artesano trabaja en forma más animada" (ibidem). La realidad exterior que trabaja el artesano está constituida por las plantas, los animales y la combinación de la figura animal con la humana. El entendimiento las eleva a la forma abstracta. En efecto, son líneas rectas, figuras planas, en una palabra, figuras geométricas. Se irán animando, hasta pasar del artesano al artista, del *Werkmeister* al *Künstler*, del imperio egipcio a la *polis*.

El espíritu como artesano trabaja, pues, la realidad exterior en distintos niveles:

a) En primer lugar, "la vida de las plantas, que ya no es sagrada como lo era para el anterior panteísmo importante, sino que es tomada por él, que se capta como la esencia que-es-para-sí, como algo útil y relegado al papel de algo externo y ornamental" (*FE*, p. 406; *PhG*, p. 510).

En el "reino de las flores", o sea, en el panteísmo, la naturaleza vegetal era sagrada *(heilig)*. La divinidad se expresaba directamente en la vida de las plan-

tas. El artesano ha sobrepasado ese momento. La naturaleza es secularizada, pasa a ser "algo útil" *(Etwas brauchbares)*, algo que sirve tanto para satisfacer determinadas necesidades como el hambre o la salud, o para embellecer la morada de los seres humanos.

> Pero no se le emplea sin alteración, sino que el trabajador de la forma autoconsciente cancela al mismo tiempo la precariedad que la existencia inmediata de esta vida tiene en ella y acerca sus formas orgánicas a las más rigurosas y más universales del pensamiento. Cuando la forma orgánica es dejada en libertad sigue propagándose en la particularidad; pero cuando es sojuzgada de su parte por la forma del pensamiento, eleva, por otra parte, estas figuras rectilíneas y planas a curvas animadas, mezcla que pasa a ser la raíz de la libre arquitectura. (FE, p. 406; PhG, p. 510)

Al emplear las plantas el espíritu artesano no lo hace sin alterarlas, como en cambio era el caso del anterior panteísmo. Todo lo contrario, las altera profundamente, acercando el organismo viviente al pensamiento. Los organismos vegetales librados a sí mismos no dejan de propagarse profusamente, sin sobrepasar el ámbito de la particularidad. La dialéctica se encuentra allí trabada, como fue ya estudiada en el momento de la *razón observante* (RL, pp. 35-44). Ello es así porque el espíritu no llega a la autoconciencia, no logra despegarse de la naturaleza. Mezcla y confusión reinan en el mundo vegetal.

Los vegetales se superan al incorporarse a la "forma del pensamiento". Allí superan su particularidad. Primeramente son sojuzgados y reelaborados por el pensamiento en su momento de entendimiento. Se transforman entonces en figuras geométricas, "rectilíneas y planas", que luego cobrarán vida en "curvas animadas", cuando el artesano se supere en artista. Hegel, como hace a menudo, adelanta aquí el otro momento, el de la *polis*, que será desarrollado más adelante.

b) "Esta morada, el lado del *elemento universal* o de la naturaleza inorgánica del espíritu encierra en sí también una figura de la *singularidad*, que acerca a la realidad al espíritu antes separado del ser-ahí, interior o exterior a ella, haciendo con ello que la obra se iguale más a la autoconciencia activa. El trabajador echa mano ante todo de la forma del *ser-para-sí* en general, de la *figura animal*" (FE, p. 406; PhG, p. 510).

El espíritu aparece todavía separado del ser-ahí, es decir, el sujeto aparece separado del objeto. Esta separación comienza a superarse al incorporar el reino animal. Efectivamente, el animal aparece como "el ser-para-sí en general", debido a que el organismo animal viene a ser el en-sí de la autoconciencia. De esa manera el elemento universal, esto es, la naturaleza en general, incorpora el momento de la particularidad, la figura animal.

c) "Que en la vida animal no sea ya de un modo inmediato autoconsciente lo demuestra al constituirse frente a ésta como la fuerza productiva y al saberse

en ella como su obra; con lo que la convierte al mismo tiempo en una fuerza superada y en el jeroglífico de otra significación, de un pensamiento. Por tanto, no es empleada ya ella sola y totalmente por el trabajador, sino mezclada con la figura del pensamiento, con la figura humana" (*FE*, p. 406; *PhG*, p. 510).

Es evidente que la figura animal no expresa la autoconciencia. Ésta se presenta como la "fuerza productiva" de figura. Ésta pasa a ser "su" obra. Por lo tanto pasa a ser un símbolo, algo que significa otra cosa, aunque de un modo todavía oscuro. Por ello Hegel dice que es "el jeroglífico" de otra significación. Se está refiriendo, evidentemente, a la esfinge, figura animal con cabeza humana. Es la autoconciencia que va emergiendo desde la oscuridad de la naturaleza. La "figura animal" se encuentra mezclada con "la figura del pensamiento", es decir, con la figura humana. El pensamiento emerge tanteando desde la oscuridad hacia la luz.

d) "Pero aún le falta a la obra la figura del ser-ahí, en la que el sí-mismo existe como sí-mismo; le falta todavía esto: expresar en ella misma que encierra en sí una significación interior, le falta el lenguaje, el elemento donde se da el sentido mismo que lo llena" (*FE*, p. 406; *PhG*, p. 510).

En el primer capítulo de la *Fenomenología* Hegel ha señalado que "el lenguaje es lo más verdadero", es decir, el lenguaje es el espíritu, lo universal. La autoconciencia es autoconciencia por medio del lenguaje, expresión de su propia significación. El espíritu es el sentido y éste se expresa por medio del lenguaje. No puede haber sentido sin expresión del mismo, es decir, sin lenguaje. El Sí-mismo es tal por medio del lenguaje, pues por este medio se significa a sí mismo.

A esta "figura del ser-ahí, en la que el sí-mismo existe como sí-mismo" se contraponen dos figuras en las que todavía no se da el lenguaje:

a) Se trata en primer lugar de "la figura muda que necesita del rayo del sol naciente para tener tono, el cual engendrado por la luz, es solamente sonido, pero no lenguaje, muestra solamente un sí-mismo exterior, pero no el interior". Se trata de las estatuas de Memnón ya citadas.
b) En segundo lugar, está "la otra figura que indica tener en ella un *interior*", pero que es "un habitáculo no esencial que es la *cobertura de lo interior*"; siendo ese interior "las simples tinieblas, lo inmóvil, la piedra negra e informe" (*FE*, pp. 406-407; *PhG*, p. 511).

Falta la tarea de unir exterior e interior que en ambas figuras aparecen como contrapuestos. "El alma de la estatua modelada en forma humana no viene todavía de lo interior, no es todavía el lenguaje, el ser-ahí que es él mismo interior y el interior del ser-ahí multiforme es todavía atónico".

> El artesano unifica, por tanto, ambas cosas en la mezcla de la figura natural y de la figura autoconsciente, y estas esencias ambiguas *[zweideutigen]* y enigmáticas ante sí mismas *[selft rätselhaften]*,

> lo consciente pugnando con lo no-consciente *[das Bewusste ringend mit dem Bewusstlosen]*, lo interior simple con lo multiforme exterior, la oscuridad del pensamiento emparejándose con la claridad de la exteriorización, irrumpen en el lenguaje de una sabiduría profunda y de difícil comprensión. (*FE*, p. 407; *PhG*, p. 511)

Ambos momentos, el interior y el exterior, no se encuentran superados sino mezclados. Son la figura natural, el exterior, y la figura humana, el interior. Constituyen, en consecuencia, "esencias ambiguas", figuras ambiguas, mezcla de consciente y no-consciente, lo consciente pugnando por surgir desde lo no-consciente, la luz del pensamiento tratando de superar las tinieblas de lo no-consciente. Aparece el jeroglífico, "lenguaje de una sabiduría profunda y de difícil comprensión". El artesano no es artista, mezcla, no supera, pero camina hacia la superación, hacia el artista.

> En ese camino "cesa el modo de trabajo instintivo que, frente a la autoconciencia, engendraba la obra no consciente; pues en ella se enfrenta a la actividad del artesano, que constituye la autoconciencia, un interior igualmente autoconsciente y que se expresa. Se ha ido remontando trabajosamente en ello hasta el desdoblamiento de su conciencia, en que el espíritu se encuentra con el espíritu. (*FE*, p. 407; *PhG*, pp. 511-512)

Hegel, según su costumbre, adelanta lo perteneciente a la otra fase del espíritu, a la fase del artista. El espíritu-artesano engendra una obra no-consciente. En ella el espíritu no se encuentra a sí mismo, el espíritu no encuentra al espíritu. Ello sólo acontecerá en la fase siguiente, la del espíritu-artista. Será fruto de un largo y trabajoso proceso, un salir de la caverna de la no-conciencia hacia la luz de la autoconciencia, del espíritu que encuentra al espíritu.

> En esta unidad del espíritu autoconsciente consigo mismo, en la medida en que el espíritu es figura y objeto de su conciencia, se purifican, por tanto, sus mezclas con el modo no consciente de la figura natural inmediata. Estos monstruos en cuanto a la figura, el discurso y la acción, se disuelven en una configuración espiritual, en un exterior que entra en sí *[in sich]* y un interior que se exterioriza desde sí y en sí mismo *[aus sich und an sich]*; en un pensamiento que es claro ser-ahí que se engendra y que mantiene su figura en conformidad con él. El espíritu es *artista*. (*FE*, p. 407; *PhG*, p. 512)

Hegel adelanta de esta manera el paso del espíritu de Egipto a Grecia, la transformación del espíritu como artesano *(Werkmeister)* en artista *(Künstler)*. Como artesano, el espíritu no llega a la autoconciencia. No se tiene a sí mismo como objeto. El interior y el exterior se encuentran todavía separados. Se expresa en las mezclas de formas humanas y animales. La esfinge es la expre-

sión más acabada de esta etapa de la odisea del espíritu. En la obra de arte griega el exterior entra en sí, se interioriza y el interior sale, se exterioriza.

SÍNTESIS DE LA RELIGIÓN NATURAL

Hegel interpreta que las figuras de la luz, del sol, de las plantas, de los animales, no agotan la experiencia religiosa de los pueblos. Detrás de esas figuras siempre está la totalidad del espíritu que busca interpretarse a sí mismo. Constituyen distintas etapas en el autoconocimiento y la autorrealización del espíritu.

En la religión de la luz persa, el espíritu tiene la conciencia inmediata de sí mismo en la luz. Se intuye a sí mismo como luz. Corresponde a la certeza inmediata de la conciencia sensible y a la autopercepción inmediata del señor.

Así como a la certeza sensible, capaz de llegar sólo a una universalidad completamente vacía, le seguía la percepción que llega a la cosa y sus atributos, a la experiencia religiosa de la luz le sigue la de las plantas y los animales. Primero el panteísmo tranquilo, "el candor de la religión de las flores", y luego "la seriedad de la vida combatiente", los pueblos que luchan entre sí, expresados por los animales que se desgarran mutuamente.

En las experiencias consideradas el espíritu todavía no se ha autoproducido. Ello comienza a realizarse en la experiencia egipcia. Así como de la percepción la conciencia pasaba al entendimiento y sus abstracciones, las primeras obras del espíritu "tienen la forma abstracta del entendimiento". Son las pirámides y los obeliscos, líneas rectas, superficies planas, igualdad de proporciones. No aparecen las curvas. El espíritu no logra la curvatura de la autoconciencia.

No aparece la verdadera y plena autoconciencia. Por ello no puede expresarse mediante el lenguaje. Sólo sonidos puede producir mediante la ayuda externa. Pero va emergiendo desde el animal hacia el espíritu, se va interrogando a sí mismo, es como un jeroglífico, expresado por la esfinge, que busca descifrarse.

SEGUNDA PARTE

LA RELIGIÓN DEL ARTE

INTRODUCCIÓN

> El espíritu ha elevado su figura, en la que el espíritu es para su conciencia, a la forma de la conciencia misma y hace surgir ante sí esta forma. El artesano ha abandonado el trabajo *sintético*, la *mezcla* de las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; habiendo ganado la figura la forma de la actividad autoconsciente, el artesano se ha convertido en trabajador espiritual. (FE, p. 408; PhG, p. 512)

El paso del artesano al artista, de Egipto a Grecia, ya adelantado. El espíritu como artesano se encuentra todavía en la etapa en la cual no se da propiamente superación *(Aufhebung)* en su sentido pleno. En lugar de la superación ocurre una *síntesis*. Ésta es una mezcla de elementos heterogéneos que, como tales, no llegan a conformar una unidad. La superación, en cambio, no mezcla nada. Es el mismo sujeto o espíritu que se supera, pasa a un nivel superior, mediante la superación de sus dos momentos contradictorios.

En la etapa artesanal, el espíritu todavía compone, mezcla, sintetiza. Surgen entonces esos monstruos, mitad ser humano, mitad animal. No hay unidad en sentido pleno. En la etapa artística, en cambio, el espíritu realiza la actividad como autoconciencia. Su actividad surge de sí mismo, sin abandonar nunca ese ámbito.

Son importantes estos conceptos. Si se los tiene en cuenta nunca se cometerá el error tan frecuente en intérpretes, comentaristas y preparadores de manuales de interpretar la dialéctica hegeliana con los conceptos de tesis, antítesis y síntesis. En todo caso, una dialéctica de esta naturaleza para Hegel no habría pasado la etapa artesanal.

> Si nos preguntamos cuál es el espíritu *real* que tiene en la religión del arte la conciencia de su esencia absoluta, llegamos al resultado de que es el espíritu *ético* o el espíritu *verdadero*. No es solamente la sustancia universal de todo lo singular, sino que, teniendo esta sustancia para la conciencia real la figura de la conciencia, ello quiere decir que la sustancia, dotada de individualización, es sabida por aquél como su propia esencia y su propia obra. (FE, p. 408; PhG, p. 512)

"El espíritu real" *(das wirkliche Geist)* es el sujeto social, político. Hegel dice que el sujeto político que llega a la autoconciencia en la religión del arte es el espíritu ético o verdadero, es decir, el pueblo que se sabe autor de su propia realidad, de su propio *ethos*. El *ethos* deja de tener la figura de la sustancia, es decir, de lo impersonal. Adquiere la figura de la conciencia.

De este modo:

a) "No es para él ni la esencia luminosa en cuya unidad el ser-para-sí de la autoconciencia, contenido tan sólo negativamente, transitoriamente, intuye al señor de su realidad."
b) "No es tampoco el incesante devorarse de pueblos que se odian."
c) "Ni su sojuzgamiento en castas que constituyen en su conjunto la apariencia de la organización de un todo acabado, pero al que le falta la libertad universal de los individuos."
d) "Sino que es el pueblo libre *[das freie Volk]* en el que el *ethos [die Sitte]* constituye la sustancia de todos, cuya realidad y ser-ahí saben todos y cada uno de los singulares como su voluntad y su obrar" (*FE*, p. 408; *PhG*, pp. 512-513)

Hegel de esta manera ha retomado la dialéctica de la religión natural para arribar a la religión del arte, desde el punto de vista del sujeto o espíritu real que se ve a sí mismo en las distintas figuras, en las de la luz, de los animales que se devoran a sí mismos y en las obras del artesano.

Lo que caracteriza a todas esas etapas de la odisea del espíritu es la falta de libertad. Ya se trate del señor de la etapa de la esencia luminosa, de los pueblos en lucha entre sí o de la organización en castas propia de Egipto, "falta la libertad universal de los individuos" *(die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt)*. El espíritu está sometido. La meta es la libertad. Hacia ella se dirige.

Es el momento de la religión del arte, el momento del "pueblo libre". Es libre porque la sustancia de todos, es decir, aquello que los constituye, es el *ethos*, la casa, que es obra de todos y que todos saben que es obra de todos. Se saben en su propia casa que ellos mismos han construido.

Ese pueblo libre es en realidad el estamento libre. Está constituido por los ciudadanos de la *polis*, los varones libres. Están excluidos los campesinos, los artesanos, los metecos, las mujeres, los extranjeros, los esclavos. Pero es fundamental el concepto de "pueblo libre". Sólo el pueblo libre es artista, se crea a sí mismo como una obra de arte y se ve a sí mismo en la obra que crea.

> Pero la religión del espíritu ético es su elevación por sobre su realidad, el retorno *desde su verdad* al *puro saber de sí-mismo*. Puesto que el pueblo ético vive en la unidad inmediata con su sustancia y no tiene en él el principio de la pura singularidad de la autoconciencia su religión sólo aparece en su perfección en el *separarse [im Scheiden]* de su *subsistir [Bestehen]*. (*FE*, p. 408; *PhG*, p. 513)

La religión es la autoconciencia, el puro autosaberse. Ésta es la religión del

espíritu ético, pero de entrada no se manifiesta de esa manera. Ello es así porque la autoconciencia supone la individualidad. No hay individualidad sin autoconciencia y viceversa. Como el espíritu ético, es decir, el espíritu de la *polis*, la comunidad de varones que constituye la *polis* vive en la inmediatez de la sustancia, la religión no puede aparecer en su pureza. Lo hará al emerger la individualidad, el individuo, el particular que, de esa manera, se separa de la sustancia y ello, como veremos, significa la ida a pique del espíritu ético, la desaparición de la *polis*.

Pues la *realidad* de la sustancia ética se basa:

a) "En parte, en su quieta *inmutabilidad* frente al movimiento absoluto de la autoconciencia y, por tanto, en el hecho de que ésta no ha retornado todavía a sí de su quieto *ethos [aus seiner ruhigen Sitte]* y de su firme confianza en sí misma."
b) "En parte, en su organización en una pluralidad de derechos y deberes, así como en la distribución en las masas de los estamentos y de su obrar particular que coopera al todo; se basa por tanto en el hecho de que el singular está satisfecho con la limitación de su ser-ahí y no ha captado todavía el pensamiento ilimitado de su libre sí-mismo" (FE, p. 408; PhG, p. 513).

La religión del espíritu ético no puede manifestarse plenamente al principio, en primer lugar porque es un espíritu quieto *(unruhig)*. Naturalmente que se está hablando de la quietud relativa, del momento de reposo relativo que se da en la historia. La dialéctica tiene momentos de aceleración y momentos de reposo. Los momentos anteriores a la modernidad conocían también estos momentos pero, en conjunto, frente a la aceleración moderna son momentos de quietud.

La autoconciencia es el movimiento absoluto, el automovimiento permanente, la imposibilidad de la quietud. Ésta "no ha retornado a sí", lo que significa que no ha salido para retornar, no se ha alienado. Espíritu lastrado de naturaleza, espíritu que no llega a ser sujeto en sentido pleno, que permanece en el nivel de la sustancia. No por nada la filosofía aristotélica crea esa categoría que expresa cabalmente la realidad de la *polis*.

Por otra parte, el singular, el individuo, está satisfecho "con la limitación de su ser-ahí". Sus deseos, sus anhelos, su horizonte, se encuentra abarcado por los límites de la *polis*. No conoce el espíritu fáustico, las ansias de romper todos los límites. El individuo, es decir, el varón libre, ciudadano de la *polis*, está orientado, su vida tiene sentido. Es la plena participación de la *polis* la que le otorga el sentido que es suficiente para su vida.

> Pero aquella quieta confianza *inmediata* en la sustancia pasa a la confianza *en sí [zu sich]* y a la *certeza de sí-mismo*; y la pluralidad de los derechos y deberes, como el obrar limitado, es el mismo movimiento dialéctico de lo ético que la pluralidad de las cosas y de su determinación, un movimiento que sólo encuentra su quietud y su firmeza en la simplicidad del espíritu cierto de sí. (FE, pp. 408-409; PhG, p. 513)

Es el paso del en-sí al para-sí, de la conciencia a la autoconciencia. La confianza en la sustancia es la confianza en el *ethos* de la *polis*, en el *ethos* ciudadano, colectivo, común. De esa confianza el individuo pasa a la confianza en sí mismo. Nace el individuo como individuo. La pluralidad de derechos y deberes deja de fundamentarse en forma absoluta en la firmeza del *ethos*, para anidar en la conciencia del individuo.

> La perfección de la eticidad hasta llegar a la libre autoconciencia y al destino del mundo ético es, por tanto, la individualidad que ha entrado en sí, la absoluta ligereza del espíritu ético que disuelve en sí todas las diferencias fijas de su subsistir y las masas de su estructuración orgánica y ha llegado plenamente a la alegría ilimitada y al más libre goce de sí mismo. (*FE*, p. 409; *PhG*, p. 513)

La individualidad, el individuo autoconsciente, el particular, núcleo de la futura sociedad civil, es al mismo tiempo la perfección de la eticidad, la culminación del espíritu de la *polis*, y el destino *(Schiksal)* del mundo ético, el destino del mundo griego. La aparición del individuo es la aparición de la autoconciencia. Metafóricamente Hegel la expresa como "la absoluta ligereza del espíritu ético". La sustancia es pesada, compacta, inmediata. El sujeto que aparece como individuo es la autoconciencia, negación de la pesadez de la sustancia.

Con la aparición de la autoconciencia las organizaciones fijas, estancadas, en reposo, propias de la eticidad, se disuelven. El individuo proclama su libertad, su absoluta libertad de todas las limitaciones de la *polis*. Una alegría desbordante lo inunda. Es el momento de la comedia, el momento de Aristófanes. Pero es el momento también de la disolución de la *polis*. La crisis del siglo IV a la que tratarán de responder Platón y Aristóteles de distinta manera.

Alegría ilimitada expresada en la comedia. Goce de sí mismo, expresado en los cirenaicos y en los epicúreos. Nacen las escuelas filosóficas postsocráticas, posplatónicas y posaristotélicas, centradas en el individuo separado de toda *polis*. La virtud del individuo en los cínicos y estoicos, el placer en los cirenaicos y epicúreos, se transforma en las propuestas alternativas al espíritu ético de la *polis*.

> Esta simple certeza del espíritu en sí *[in sich]* es el ambiguo, quieto subsistir y la fija verdad, del mismo modo que es la absoluta inquietud y el perecer de la eticidad. Pero se trueca en esta última; pues la verdad del espíritu ético todavía sigue siendo, primeramente, esta esencia y esta confianza sustanciales en las que el sí-mismo no se sabe como libre singularidad y que, por tanto, se va a pique en esta interioridad o en el liberarse del sí-mismo. (*FE*, p. 409; *PhG*, pp. 513-514)

La autocerteza del espíritu, en esta etapa, contiene una ambigüedad que la llevará a la disolución de la eticidad. Efectivamente, por un lado es el "quieto subsistir y la fija verdad" en la medida en que "no se sabe como libre singularidad". La autocerteza se encuentra en estado latente o, en lenguaje hegeliano,

todavía no está puesta. Pero como, por otro lado, ya está allí, "es la absoluta inquietud" y, en consecuencia, "el perecer de la eticidad".

Cuando el espíritu llegue efectivamente a la autoconciencia, entonces aparecerá el individuo como individuo. Aparecerá el particular que no tiene cabida en la eticidad como aquí se considera. Ésta se irá a pique, desaparecerá. Con ella desaparecerá la *polis*, su ámbito. Es el siglo IV, en el que Platón y Aristóteles hacen esfuerzos desesperados por salvarla.

> Así, pues, al quebrantarse la confianza y romperse la sustancia del pueblo en sí *[in sich]*, el espíritu, que era el medio entre los extremos inconsistentes, pasa ahora al extremo de la autoconciencia que se capta como esencia. Esta conciencia es el espíritu cierto en sí *[in sich]*, que se duele de la pérdida de su mundo y que ahora hace surgir su esencia, elevada por sobre la realidad, desde la pureza de sí-mismo. (*FE*, p 409; *PhG*, p. 514)

La guerra del Peloponeso que abarca toda la segunda mitad del siglo V fue una catástrofe para todas las *poleis*. Atenas quedó destrozada, pero a la vencedora Esparta no le fue mucho mejor. En la primera mitad del siglo IV, con la guerra entre Tebas y Esparta y la derrota de esta última, se llevó a cabo el último acto de la disgregación de la *polis*.

A esa disgregación se refiere Hegel cuando habla del quebrantamiento de la confianza y de la ruptura de la sustancia del pueblo. El espíritu, hasta esos momentos presente sustancialmente en toda la *polis*, se concentra en "la autoconciencia que se capta como esencia". Es el individuo que proclama su libertad.

Aquí Hegel nos dice que este espíritu que llega al autocercioramiento "se duele *[trauert]* de la pérdida *[Verlust]* de su mundo". Antes nos había dicho que había llegado "a la alegría ilimitada *[schrankenlose Freudigkeit]* y al más libre goce *[Genuss]* de sí-mismo". El espíritu que llega al sí-mismo desde la eticidad efectivamente experimenta la contradicción de la alegría expresada en la comedia y el dolor expresado en la conciencia desgraciada.

El primer momento es el de la alegría de la libertad conquistada. Es la expansión del individuo como individuo que siente haber roto los lazos que le impedían expandirse y realizarse. Pero esta conquista de la individualidad se ha hecho a costa de la pérdida de la universalidad. Pronto esta pérdida se hará sentir de la manera más dolorosa. El individuo se sentirá como un átomo disperso, solo, perdido.

"En una época así se produce el arte absoluto *[die absolute Kunst]*". El arte griego es el arte absoluto. En los cursos sobre estética lo denominará "arte clásico" en el cual "el contenido y la forma se hallan en perfecto equilibrio" (*E*, 1, p. 17).

> Antes, es el trabajo instintivo, que, sumergido en el ser-ahí, trabaja partiendo de él y penetrando en él, que no tiene su sustancia en la libre eticidad y que, por tanto, no tiene tampoco la libre actividad espiritual

> para el sí-mismo que trabaja". Es el arte oriental pero fundamentalmente el arte egipcio, denominado en los citados cursos de estética "arte simbólico" en el cual el contenido permanece externo a la forma porque todavía no ha ingresado en ella. (*E*, p. 18).

"Más tarde, el espíritu va más allá del arte para alcanzar su más alta presentación; la de ser no solamente la *sustancia* nacida del sí-mismo, sino también, en su presentación como objeto ser *este sí-mismo*; no sólo la de alumbrarse desde su concepto sino de tener su concepto mismo como figura *[Gestalt]*, de tal modo que el concepto y la obra de arte creada se saben mutuamente como uno y lo mismo" (*FE*, p. 409; *PhG*, p. 514). Se trata aquí del "arte romántico" en el cual el contenido es ya la forma pura, el concepto.

> Como, por tanto, la sustancia ética ha retornado desde su ser-ahí a su autoconciencia pura, es éste el lado del concepto o de la *actividad [die Seite des Begriffs oder der Tätigkeit]* con que el espíritu se hace surgir como objeto. (*FE*, p. 409; *PhG*, p. 514)

Hegel identifica en este párrafo tres conceptos: autoconciencia pura, concepto y actividad. El concepto encierra en sí los dos momentos de la teoría y la práctica, de la conciencia y la práctica. Es al mismo tiempo autoconciencia pura y actividad. No puede ser actividad sin ser autoconciencia y viceversa. En esta actividad *(hervorbringt sich)* se trae a sí-mismo desde sí-mismo, se hace surgir, se autocrea como objeto de sí-mismo. La sustancia ética, ser-ahí, pasa a ser sujeto.

> Es la forma pura, porque el singular, en la obediencia y en el servicio éticos, ha agotado todo ser-ahí no consciente y toda sólida determinación, del mismo modo que la sustancia misma se ha convertido en esa esencia fluida. Esta forma es la noche en que la sustancia es traicionada y se ha convertido en sujeto; de esta noche de la certeza de sí-mismo resurge el espíritu moral como la figura liberada de la naturaleza y de su ser-ahí inmediato. (*FE*, p. 409; *PhG*, p. 514)

La "obediencia y el servicio éticos" *(sittliche Gehorsam und Dienste)* expresan la experiencia realizada en la *polis*. Allí fue madurando el espíritu, pasando de la inconciencia a la conciencia; de la noche, al día; de la sustancia sólida, fija, a la "esencia fluida". Se ha ido produciendo la fluidificación de la sustancia, en camino hacia el sujeto. La noche de la sustancia es la etapa de la inconciencia. Surge entonces el "espíritu moral", la moralidad, libre de la naturaleza y de la inmediatez.

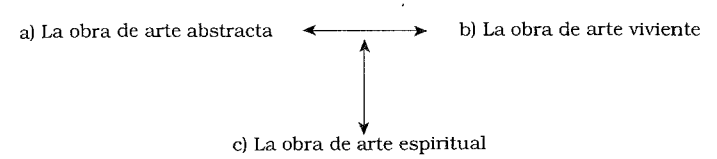
> La existencia *[Existenz]* del concepto puro, en la que el espíritu ha huido de su cuerpo, es un individuo que el espíritu elige como receptáculo de su dolor. En este individuo es como su universal y su potencia, de la que sufre violencia, es como su *pathos*, entregado al cual

> pierde la libertad su autoconciencia. Pero aquella potencia positiva de la universalidad es sojuzgada por el puro si-mismo del individuo como potencia negativa. (*FE*, p. 410; *PhG*, p. 515)

Hemos salido de la inmediatez. Por ello, en lugar de *Dasein* para la existencia, aparece el sustantivo *Existenz*, que en la *Lógica* se utiliza en la lógica de la esencia, cuando se sale de la inmediatez de la lógica del ser. El espíritu universalizado en la inmediatez del pueblo huye de esta inmediatez, se abstrae. Es una ruptura, una fractura que produce dolor. Busca refugio en un individuo, es decir, se particulariza.

"Esta pura actividad, consciente de su fuerza inalienable, lucha con la esencia no configurada; haciéndose dueña de ella ha convertido el *pathos* en su materia y se ha dado su contenido; y esta unidad surge como obra, como el espíritu universal individualizado y representado" (*FE*, p. 410; *PhG*, p. 515). Surge la obra de arte. El espíritu se configura en la materia.

Comienza ahora la dialéctica de la religión del arte. Será bueno presentar primero su macrodialéctica:



a) "La primera obra de arte es, como la inmediata, la obra abstracta" (*FE*, p. 410; *PhG*, p. 515). Se trata de la imagen de los dioses. El espíritu se presenta en la inmediatez de la cosa. Lentamente se pone en movimiento a través del himno y el oráculo, para llegar al culto.
b) Con el culto el espíritu anima la obra abstracta, cósica. Vivencia mística, fiesta y juegos atléticos expresan esta realidad individualizada del espíritu en el pueblo.
c) El espíritu ahora puede desplegarse. Se universaliza concretamente en los pueblos que "se agrupan en un panteón cuyo elemento y cuya morada es el lenguaje" (*FE*, p. 421; *PhG*, p. 529).

CAPÍTULO 1

LA OBRA DE ARTE ABSTRACTA

> La primera obra es, como la inmediata, la obra abstracta y singular. A su vez, tiene que moverse, partiendo del modo inmediato y objetivo hacia la autoconciencia y, de otra parte, esta autoconciencia para sí, tiende, en el culto, a superar la diferencia que primero se da frente a su espíritu y a producir con ello la obra de arte vivificada en ella misma. (*FE*, p. 410; *PhG*, p. 515)

Los tres movimientos se encuentran, de esta manera, señalados. En primer lugar, el momento del universal abstracto expresado mediante la estatua. Ésta se pone en movimiento mediante el lenguaje que se expresa con los himnos, los cánticos y los oráculos. De esta manera el universal de la estatua se particulariza, penetra en sí mismo, cobra vida. Finalmente, mediante el culto, universal y particular, estatua e invocaciones, se produce la superación.

1. LA ESTATUA

> El primer modo en que el espíritu artístico aleja más una de otra su figura y su conciencia activa es el modo inmediato en que aquélla *es ahí* en general como *cosa*. Se escinde en él en la diferencia entre la singularidad, que presenta la esencia inorgánica con respecto a la figura, como su medio ambiente y su figura. Ésta adquiere, mediante la elevación del todo al puro concepto, su forma pura, perteneciente al espíritu. (*FE*, p. 410; *PhG*, p. 515)

La conciencia activa en la estatua aparece como cosa. Se hace cosa. Se escinde de un modo inmediato. Su medio ambiente y figura es "la esencia inorgánica", el mármol, la piedra. Pero ésta:

a) "No es ni el cristal intelectual que alberga a lo muerto", como acontece con las pirámides egipcias, "ni es iluminado por el alma exterior" como acontece con las estatuas de Memnón.

b) Tampoco es "la mezcla que surge primeramente de la planta, de las formas de la naturaleza y del pensamiento, cuya actividad sigue siendo aquí una *imitación*", como acontece con las esfinges.
c) "Sino que el concepto se despoja de lo que aún queda adherido a las formas de la raíz, las ramas y el follaje y las purifica en imágenes en las que lo rectilíneo y lo plano del cristal es elevado a proporciones inconmensurables, de tal modo que la animación de lo orgánico *[die Beseelung des Organischen]* es asumida por la forma abstracta del entendimiento y, al mismo tiempo, se mantiene para el entendimiento su esencia, la inconmensurabilidad" (*FE*, p. 410; *PhG*, p. 516).

Con la estatua griega el espíritu se eleva por sobre sus representaciones anteriores en el Oriente y en Egipto. Se eleva por sobre la naturaleza. Se eleva por lo simplemente rectilíneo y plano hacia lo inconmensurable, propio del espíritu. De esta manera lo orgánico, la naturaleza, es animada por el espíritu, pero todavía en la forma abstracta del entendimiento.

> Pero el dios que mora en lo interior es la piedra negra que sale de la morada del animal y que es penetrada por la luz de la conciencia. La figura humana se despoja de la figura animal con la que aparecía mezclada; el animal es para el dios solamente un ropaje contingente; aparece junto a su verdadera figura y ya no vale para sí, sino que ha descendido a la significación de otro, a un mero signo. (*FE*, pp. 410-411; *PhG*, p. 516)

El espíritu ya no encuentra adecuadas las figuras anteriores, las de la piedra, el vegetal y el animal. La "piedra negra", antes figura de la divinidad, ahora es penetrada por la luz de la conciencia, por lo cual ya no es adecuada para expresar al espíritu. Éste requiere la figura humana. Aparecen los dioses en figura humana, la figura que verdaderamente les corresponde.

"Pero la *esencia* del dios es la unidad del ser-ahí universal de la naturaleza y del espíritu autoconsciente que en su realidad se manifiesta como contrapuesta a aquél." La universalidad de la naturaleza y la singularidad del espíritu autoconsciente aparecen como contrapuestos en este momento de la dialéctica. "Al mismo tiempo, siendo primeramente una figura *singular*, su ser-ahí es uno de los elementos de la naturaleza, del mismo modo que su realidad autoconsciente es un espíritu del pueblo singular" *(ein einzelner Volksgeist)* (*FE*, p. 411; *PhG*, p. 516).

La imagen o estatua es un "ser-ahí", es decir, un ser material o natural. Es un trozo de mármol o de piedra y, por tanto, un elemento de la naturaleza. Pero, por otra parte, es una "realidad autoconsciente", una autoconciencia, esto es, "un espíritu del pueblo singular". Es el pueblo singular el que se expresa y, en consecuencia, se desdobla en la estatua o imagen.

El elemento natural con el cual se conforman las estatuas de los dioses se encuentra *superado*.

> La esencia caótica y la embrollada lucha del libre ser-ahí de los elementos, el reino no ético de los titanes, son derrotados y empujados hacia el borde de la realidad que se ha hecho clara, hacia los turbios límites del mundo que se encuentra y se aquieta en el espíritu. (*FE*, p. 411; *PhG*, p. 516)

Los titanes constituyen una etapa todavía caótica en el desarrollo del espíritu. En ello el espíritu aparece como ahogado en la maraña de las relaciones naturales. Constituyen una etapa todavía oscura. Apenas se perciben tenues hilos de la luz del espíritu. El paso de los titanes a los dioses del Olimpo es el paso de las tinieblas a la luz, de la inconsciencia a la autoconciencia. Como lo expresa Hegel: "Estos viejos dioses, en los que primeramente se particulariza la esencia luminosa en maridaje con las tinieblas, el cielo, la tierra, el océano, el sol, el ciego fuego tifónico de la tierra, etc., son sustituidos por figuras que sólo tienen ya en ellas la oscura resonancia que recuerda a aquellos titanes, sino diáfanos espíritus éticos de los pueblos autoconscientes" (*FE*, p. 411; *PhG*, pp. 516-517).

"Por tanto, esta figura simple ha abolido en sí y reunido en una individualidad quieta la inquietud de la infinita singularización" (*FE*, p. 411; *PhG*, p. 517). La figura simple es la estatua o imagen de los dioses. Se presenta como una individualidad que aquieta la inquietud de la dispersión de elementos que presentan tanto la naturaleza como los individuos que conforman la *polis*. Los individuos de la *polis* se ven a sí mismos como totalidad, como pueblo en las imágenes de sus dioses.

> Se le [a la estatua] contrapone, por tanto, el momento de la inquietud; frente a ella, a la *esencia*, está la *autoconciencia*, que no tiene para sí como su punto de origen otra cosa que el ser la *actividad pura*. Lo perteneciente a la sustancia lo entregaba el artista totalmente a su obra; pero en su obra no daba realidad alguna al sí mismo como individualidad determinada; sólo podía participar a la obra la perfección enajenándose de su particularidad y desencarnándose para elevarse a la abstracción del puro obrar. (*FE*, pp. 411-412; *PhG*, p. 517)

El espíritu es creación que, al mismo tiempo, es autocreación. Crear es crearse y viceversa. En la actividad creadora del artista el crear da como resultado una obra, la estatua, que permanece separada del obrar del artista. De esta manera quedan separadas la autoconciencia del artista y la obra, pues "es ésta su primera escisión, el concepto da a los dos lados determinaciones abstractas del *obrar* y del ser *cosa*, de tal modo que se enfrenten la una a la otra; y su retorno a la unidad, de la que emanan, no se ha llevado a cabo aún" (*FE*, p. 412; *PhG*, p. 518).

2. EL HIMNO

> La obra de arte requiere, por tanto, otro elemento de su ser-ahí, el dios requiere otro modo de expresión que éste, en el que desciende de la profundidad de su noche creadora a lo contrario, a la exterioridad, a la determinación de la *cosa* no autoconsciente. Este elemento superior es el *lenguaje*, un ser-ahí que es inmediatamente existencia *[Existenz]* autoconsciente. (*FE*, p. 412; *PhG*, p. 518)

La producción de la estatua por el artista es denominada por Hegel "noche creadora" *(schöpferische Nacht)*, pues es un parto, implica esfuerzo y dolor. Es el dolor del parto, el de la creación. Ese parto culmina en un fruto, la estatua que es exterior al artista y es una "cosa" *(Ding)* falta de conciencia. El producto de la creación es un momento del creador. No es algo distinto de éste. Es él mismo, pero no como algo inmediato sino como algo devenido.

En otras palabras, artista y estatua, creador y producto creado constituyen dos momentos de la autocreación del espíritu o sujeto que deben volver a unirse, o sea, superarse. Esto se logra mediante el lenguaje, un "ser-ahí" *(Dasein)*, es decir, un ser sensible que es al mismo tiempo, "inmediatamente existencia autoconsciente". El lenguaje es al mismo tiempo *Dasein* y *Existenz*. Participa de la naturaleza y del espíritu, o es naturaleza y espíritu al mismo tiempo, por lo cual puede ser el lazo de unión buscado.

> Como la autoconciencia *singular* es ahí en él [en el lenguaje], es también inmediatamente como un contagio *universal*; la plena particularización del ser-para-sí es al mismo tiempo la fluidez y la unidad universalmente comunicada de los muchos sí-mismos; es el alma, como alma existente. (*FE*, pp. 412-413; *PhG*, p. 518)

En el lenguaje se da plenamente la dialéctica singular-universal. En él el espíritu se particulariza, dice lo que él es, y al mismo tiempo se comunica con todos. Es fluidez *(Flüssigkeit)*, contagio *(Ansteckung)* universal. Por medio del lenguaje los singulares comunican entre sí, formando un todo, la *polis*. El lenguaje es el alma *(die Seele)* de la *polis*. El espíritu es lenguaje.

> Por tanto, el dios que tiene el lenguaje como elemento de su figura es la obra de arte animada en ella misma, que inmediatamente tiene en su ser-ahí la pura actividad que se le enfrentaba cuando existía como cosa. O la autoconciencia permanece inmediatamente cerca de sí *[bei sich]* en el objetivarse *[Gegenständlichwerden]* de su esencia. (*FE* p. 413; *PhG* p. 518)

En el elemento de la estatua se daba la escisión entre la actividad del espíritu, o sea, del artista, y su expresión como estatua, como cosa, como ser-ahí. Al pasar de la estatua al lenguaje la escisión se supera. En el ser-ahí del lenguaje se da inmediatamente la pura actividad. El lenguaje es ser-ahí, es

sensible, palpable como la estatua, pero al mismo tiempo es actividad. Es alma, animación. Es ser-ahí animado. Es la autoconciencia que permanece en su casa, en su ambiente, en su elemento propio. Todo ello significa *bei sich*. El espíritu o autoconciencia se objetiva, deviene objetiva sin perderse como autoconciencia.

> De este modo, siendo en su esencia cerca de sí misma, es *puro pensar [reines Denken]* o la devoción, cuya *interioridad* tiene al mismo tiempo *ser-ahí* en el himno. Éste retiene en él la singularidad de la autoconciencia y esta singularidad, al ser escuchada, es allí al mismo tiempo como universal; la devoción, encendida en todos, es la corriente espiritual que, en la multiplicidad de la autoconciencia, es consciente de sí como de un igual *obrar* de todos y como *ser simple*; el espíritu, como esta universal autoconciencia de todos, tiene en *una* unidad tanto su pura interioridad como el ser para otros y el ser-para-sí de los singulares. (*FE*, 413; *PhG*, 519)

En el himno, en el rezo, en la devoción se da al mismo tiempo el ser-ahí, el momento de la objetividad, y la interioridad, lo propiamente espiritual. Se supera la escisión que se daba en el momento anterior, el de la estatua. Por otra parte, el himno es comunitario, es de muchos, es de una comunidad, de la comunidad que reza. Cada uno se reconoce a sí mismo como sí-mismo y reconoce a los otros como tales, pero al mismo tiempo como formando una verdadera comunidad. Se dan a la vez el ser-para-sí de cada uno que se sabe al mismo tiempo como ser para otro.

> Este lenguaje se distingue de otro lenguaje del dios que no es el de la autoconciencia universal. El *oráculo*, tanto el del dios de las religiones artísticas como el de las religiones anteriores, es su primer lenguaje necesario; pues en su concepto va implícito el que es tanto la esencia de la naturaleza como la del espíritu, por lo que tiene no sólo un ser-ahí natural, sino también un ser-ahí espiritual. (*FE*, p. 411; *PhG*, p. 519)

Aquí comienza a desarrollar Hegel la continuidad discontinua entre el oráculo y el himno. Se refiere, evidentemente, al célebre oráculo de Delfos y a sus sentencias, entre las que sobresale el célebre "Conócete a ti mismo". Entre oráculo e himno o cántico devocional hay continuidad en la medida en que ambos son formas de lenguaje, es decir, del espíritu que se comunica. Pero hay discontinuidad porque el oráculo "no es el de la autoconciencia universal" como lo es el himno comunitario.

> En la medida en que este momento reside solamente en su *concepto* y no se ha realizado aún en la religión, el lenguaje es, para la autoconciencia religiosa, el lenguaje de una autoconciencia *extraña*. La autoconciencia es todavía extraña a su comunidad, no *es* todavía *ahí* como su concepto lo exige. (*FE*, p. 413; *PhG*, p. 519)

El oráculo es la sentencia que pronuncia el dios. Pero éste aparece como una autoconciencia extraña *(fremdes)*. Es la autoconciencia que aún no se ha realizado como en cambio sí lo ha hecho en el himno religioso. Aquí se expresa la comunidad misma, la autoconciencia sale del puro concepto para hacerse realidad. La autoconciencia será "ahí como su concepto lo exige" cuando penetre en la comunidad.

Haciendo una analogía con el transcurso del día, compara el momento de los oráculos con la aurora: "El espíritu universal de la aurora, que aún no ha particularizado su ser-ahí, expresa acerca de la esencia proposiciones igualmente simples y universales, el contenido sustancial de las cuales es sublime *[erhoben]* en su verdad simple, pero en gracia a esta misma universalidad se manifiesta al mismo tiempo como trivial a la autoconciencia que ulteriormente se va desarrollando" (*FE*, p. 413; *PhG*, p. 519).

La aurora es el universal del día antes de su realización o, mejor, antes del comienzo de sus particularizaciones, antes de la salida del sol. Las proposiciones son simples y universales: "Conócete a ti mismo". Sublimes, grandiosas, con toda la grandiosidad del universal, pero al mismo tiempo triviales, por cuanto el contenido no está desarrollado.

> El sí-mismo ulteriormente formado que se eleva al *ser-para-sí* es dueño del puro *pathos* de la sustancia, es dueño de la objetividad de la esencia luminosa auroral y sabe aquella simplicidad de la verdad como *lo-que-es-en-sí*, que no tiene la forma del ser-ahí contingente a través de un lenguaje extraño, sino *"como la segura y no escrita ley de los dioses, que vive eternamente y de la que nadie sabe cuándo se manifestó"*. (*FE*, pp. 413-414; *PhG*, pp. 519-520)

"La objetividad de la esencia luminosa auroral" es el espíritu del pueblo en su primer momento, el del universal abstracto. Es el momento de las costumbres, de los valores compartidos desde siempre. Es el momento del "buen sentido" que anida en el "sentido común", como lo expresa Gramsci.

Ese primer momento auroral, momento de la sustancia, es "lo que-es-en-sí" *(das Ansichseiende)*. En consecuencia, el sí-mismo "que se eleva al ser-para-sí", es decir, la conciencia que arriba a la autoconciencia, no se atiene a un ser-ahí contingente, como las entrañas de los pájaros y a un lenguaje que le es extraño, cual es el de los adivinos, sino que sabe aquella simplicidad auroral como "la segura y no escrita ley de los dioses", como dice la Antígona de Sófocles. Son los valores en los que desde siempre ha vivido la comunidad, sin saber de dónde han surgido. Afirmándose en ellos Antígona reivindicará el derecho de sepultar al hermano muerto y condenado a la insepultura por la ley de los hombres, expresada por el tirano Creón.

> [Pero] en la religión del arte, porque la figura del dios ha asumido la conciencia y, por tanto, la singularidad en general, dicha verdad es el lenguaje propio del dios, el cual es el espíritu del pueblo ético, el

> oráculo que sabe los casos particulares de éste y da a conocer lo que es útil acerca de ellos. (*FE*, p. 414; *PhG*, p. 520)

En la religión del arte el saber radica en el dios singular. La verdad universal no se expresa en su forma apropiada sino en sentencias particulares que emanan de la boca del dios. De éste parten los oráculos que determinan lo que se debe hacer y lo que va a acontecer. A él acuden tanto Sócrates como Edipo.

"Pero las verdades universales, al ser sabidas como lo *que-es-en-sí*, son vindicadas por el *pensamiento que sabe*, y el lenguaje de ellas ya no le es un lenguaje extraño, sino el lenguaje propio" (*FE*, p. 414; *PhG*, p. 520). Las verdades universales radican en "la esencia luminosa auroral", en la simplicidad de la sustancia, en el *ethos* que sustenta desde siempre al pueblo. Cuando estas verdades son vindicadas, ya desaparece el lenguaje extraño, el de la sibila de Delfos, el de los adivinos.

Cuando la conciencia llega a la autoconciencia abandona el saber propio del oráculo o el de la suerte y se da cuenta de que "quien interroga al oráculo o a la suerte expresa con ello la disposición ética de la indiferencia hacia lo contingente". La interrogación supone el movimiento de superación de lo contingente. Se quiere llegar a la región del espíritu, de las verdades universales.

"El verdadero ser-ahí autoconsciente que el espíritu cobra en el lenguaje que no es el lenguaje de la autoconciencia extraña, y por tanto contingente y no universal, es la obra de arte *[das Kunstwerk]* que hemos visto anteriormente." Esta obra de arte es el himno o la plegaria, el acto devocional hablado. Contrapone aquí Hegel el momento de la estatua al del himno de la siguiente manera:

> Mientras ésta [la estatua] es el ser-ahí quieto, aquélla [la obra de arte que es el himno] es el ser-ahí que tiende a desaparecer; mientras que en ésta la objetividad dejada en libertad carece del propio sí-mismo inmediato, aquélla permanece demasiado encerrada en sí misma, logra demasiado poca configuración *[Gestaltung]* y, como el tiempo, no es ya de un modo inmediato mientras es ahí. (*FE*, pp. 414-415; *PhG*, p. 521)

Gráficamente:

Estatua	Himno
Ser-ahí quieto	Ser-ahí que tiende a desaparecer
La objetividad carece del sí-mismo	Demasiado encerrado en sí mismo

La estatua o imagen es un momento de la realización de la autoconciencia. Es el momento del símbolo encarnado en elementos de la naturaleza. Ese momento necesario tiende a permanecer escindido de la autoconciencia. La estatua se fetichiza, se convierte en un ídolo o fetiche inerte. Debe ponerse en movimiento. Es el momento del himno, pero se trata de un movimiento que

todavía no penetra a la estatua. En consecuencia, carece de configuración, de encarnadura. La tarea precisamente del culto será superar esta escisión.

3. EL CULTO

> El movimiento de ambos lados, en el que la figura divina *movida [bewegte]* en el puro elemento sensible y la figura divina *quieta [ruhende]* en el elemento de la coseidad abandonan mutuamente su diversa determinación y la unidad que es el concepto de su esencia llega al ser-ahí, constituye el *culto*. En él se da el sí-mismo la conciencia del descender de la esencia divina de su más-allá a él y ésta, que anteriormente era lo irreal y solamente objetivo, adquiere de este modo la realidad propiamente dicha de la autoconciencia. (*FE*, p. 415; *PhG*, p. 521)

En el culto se mueven los dos lados que estaban separados, el de la estatua y el del himno, el de la pura exterioridad quieta y el de la pura interioridad sin configuración. La estatua se pone en movimiento y la devoción se expresa en determinados símbolos, se da determinadas formas o configuraciones.

De esta manera, por una parte, el sujeto devoto adquiere conciencia de que la esencia divina desciende a él, de que no se encuentra en un más-allá. El devoto se hace uno con la esencia divina. Ésta, por su parte, que en la estatua era algo irreal, un objeto, no espíritu, no verdadera realidad, adquiere la realidad de la autoconciencia, es decir, del sujeto.

"Este concepto del culto se halla ya en sí *[an sich]* contenido y presente en el fluir del canto de los himnos. Esta devoción es la satisfacción inmediata y pura del sí-mismo por medio y en sí mismo" *(in sich selbst)*. La unión de ambos momentos, el de la estatua y el himno, el de la esencia y la autoconciencia, ya está presente en la devoción o en el himno mismo, pero sólo *an sich*. Se manifiesta en la satisfacción *(Befriedigung)* que experimenta el sujeto devoto.

Pero no hemos salido todavía de la inmediatez, "no es todavía el sí-mismo que ha descendido a sus profundidades, que se sabe como el mal, sino que es un ente *[Seiendes]*, un alma que purifica su exterioridad con abluciones, que la cubre de vestidos blancos y conduce su interioridad por el camino representado de los trabajos, las penas y las recompensas, por el camino de la cultura que se enajena de la particularidad, camino por el cual el alma logra llegar a las moradas y a la comunidad de la beatitud" (*FE*, p. 415; *PhG*, p. 522).

El sí-mismo o autoconciencia a la que llega aquí la conciencia permanece en el ámbito del ser, es decir, de la inmediación. El sí-mismo no se sabe todavía como particular, ruptura del universal y, en consecuencia, el mal. Las abluciones, los vestidos blancos, son símbolos por medio de los cuales se expresa el camino desde la exterioridad hacia la interioridad.

> En un principio, este culto es solamente una actuación *secreta*, es decir, una actuación solamente representada, irreal; debe ser acción

> *real*, ya que una acción irreal se contradice a sí misma. La *conciencia propiamente dicha* se eleva de este modo a su *pura* autoconciencia. La esencia tiene en ella la significación de un objeto libre; mediante el culto real retorna éste a sí mismo, y en la medida en que el objeto tiene en la conciencia pura la significación de la pura esencia que mora más-allá de la realidad, esta esencia desciende de su universalidad, a través de esta mediación, hasta la singularidad y se conjuga así con la realidad. (*FE*, pp. 415-416; *PhG*, p. 522)

La esencia, representada por la estatua, mediante el culto retorna al sí-mismo. Esta esencia, que en la conciencia del devoto "mora en el más-allá", desciende a la singularidad, es decir, a la conciencia singular del devoto. De esta manera el culto que comienza siendo una acción irreal, puramente pensada, desciende a la realidad del sujeto singular.

> El modo como ambos lados entran en la acción se determina de manera que para el lado autoconsciente, en cuanto es conciencia *real*, la esencia se presenta como la *naturaleza real;* de una parte, le pertenece como posesión y propiedad y vale como el ser-ahí que no es *en-sí;* de otra parte, es su *propia* realidad y singularidad inmediatas que la conciencia considera asimismo como no esencia y supera. (*FE*, p. 416; *PhG*, p. 522)

En cuanto la conciencia es "conciencia real" *(wirkliches Bewusstsein)*, es decir, el devoto, la esencia se le presenta como "naturaleza real" *(wirkliche Natur)*, es decir, como pan, vino o frutos en general. El devoto tiene esta naturaleza real como propiedad suya. Ella es dueña de los frutos de la naturaleza. Por otra parte, esa naturaleza real es su propia realidad inmediata, que la conciencia supera.

> Pero, al mismo tiempo, aquella naturaleza exterior tiene para su conciencia *pura* el significado *opuesto*, el de ser la esencia *que-es-en-sí*, frente a la cual el *sí-mismo* sacrifica su no esencialidad, del mismo modo que, a la inversa, se sacrifica a sí mismo el lado no esencial de la naturaleza. La acción es movimiento espiritual, porque es bilateral, supera la abstracción de la *esencia* del modo como la devoción determina al objeto y la hace real; y eleva lo *real*, del modo como el que actúa determina el objeto y se determina a sí mismo, a la universalidad y en ella. (*FE*, p. 416; *PhG*, pp. 522-523)

Si antes la naturaleza exterior, el pan y el vino por ejemplo, se le aparecía a la conciencia real como lo esencial, ahora se le aparece como lo contrario, como lo esencial lo-que-es-en-sí. Por lo tanto, el sí-mismo se sacrifica como lo no-esencial. La acción *(die Handlung)* como movimiento espiritual, por una parte, hace real al objeto de la devoción y, por otra, eleva lo real a la universalidad.

> La acción del culto mismo comienza, pues, con la pura *entrega* de una posesión que el propietario aparentemente olvida como algo totalmente inútil para él o deja que se volatilice en humo. Ante la esencia de su conciencia pura renuncia, por tanto, a la posesión y al derecho de propiedad y de goce de la misma; renuncia a la personalidad y al retorno del obrar al sí-mismo y refleja la acción más bien en lo universal o en la esencia como dentro de sí. (*FE*, p. 416; *PhG*, p. 523)

La acción del culto comienza con el sacrificio. El devoto sacrifica algo que le pertenece, se lo ofrece al dios, lo quema o directamente se lo deja al pie de la estatua. De esta manera, el obrar no tendría retorno, no sería un obrar que es obrarse, un hacer que es hacerse, sino un obrar que culmina en el universal, en el dios. El devoto renuncia a la personalidad, se rinde frente a la divinidad.

> Pero, a la inversa, en ello va también a pique la *esencia-ente [das seiende Wesen]*. El animal sacrificado es el *signo* de un dios; los frutos que se comen son los *mismos* Baco y Ceres *vivientes;* en aquél mueren las potencias del derecho de arriba, que tiene sangre y vida real, y en éstos las potencias de abajo, que posee, sin sangre, el poder misterioso y astuto. (*FE*, p. 416; *PhG*, p. 523)

Pero la divinidad, o sea, la esencia-ente, también se va a pique, es decir, la esencia considerada al nivel del ser en sus dos dimensiones, la de arriba, expresada en los dioses del Olimpo, y las de abajo, esto es, las de las terribles Erinias. El animal sacrificado, en efecto, es el signo del dios. Es éste el que es sacrificado. Por otra parte, los frutos que se comen, el pan y el vino, son los mismos dioses de abajo, Ceres y Baco.

> El sacrificio de la sustancia divina pertenece, en la medida en que es *obrar*, al lado autoconsciente; y para que este obrar real sea posible, es necesario que la esencia misma se haya sacrificado ya *en sí*. Así lo ha hecho al darse *ser-ahí* y convertirse en el *animal* singular y en el *fruto*. Esta renuncia, que por tanto lleva ya a cabo la esencia *en sí*, presenta al sí-mismo actuante en el ser-ahí y para su conciencia y sustituye aquella realidad *inmediata* de la esencia por la realidad superior, es decir, *la de sí misma*. (*FE*, p. 416; *PhG*, p. 523)

El obrar *(Tun)* pertenece necesariamente a la autoconciencia. Efectivamente un obrar sin conciencia es impensable. No sería obrar sino movimiento mecánico. La conciencia del obrar de autoconciencia, conciencia del propio obrar. En consecuencia, el sacrificio *(die Aufopferung)* de la sustancia divina pertenece al lado autoconsciente.

Pero para que este obrar sea posible es necesario que la esencia divina se dé un ser-ahí, es decir, que sea sensible, que se sacrifique, se abaje, se convierta en animal o fruto que pueda ser consumido. La consumición del animal y del fruto es el sacrificio de la esencia divina-ente, o sea, en el orden del ser. Con ello se produce la sustitución de la esencia divina-en-sí por la autoconciencia.

"En efecto, la unidad engendrada, que es el resultado de la singularidad y separación de ambos lados superados, no es el destino solamente negativo, sino que tiene un significado positivo." Ello es así porque el que sacrifica retiene algo para su propio goce que se consuma en el festín. "Este goce es la potencia negativa que supera tanto la *esencia* como la *singularidad* y es, al mismo tiempo, la realidad positiva, donde el ser-ahí *objetivo* de la esencia se ha transformado en *autoconsciente* y el sí-mismo tiene la conciencia de su unidad con la esencia" (*FE*, pp. 416-417; *PhG*, pp. 523-524).

La superación *(Aufhebung)* de ambos lados, la singularidad del devoto y la esencia del dios, tiene un sentido positivo en el goce *(Genuss)* del devoto, que hace que éste llegue a la autoconciencia, sintiéndose uno con la esencia. El goce le hace sentir al devoto que la esencia, la divinidad, no está más-allá, sino que es un momento de sí mismo, el momento del trascenderse.

El culto "hace surgir la morada y el ornamento del dios, para honrarlo. De este modo, y de una parte, se supera la objetividad de la estatua, ya que mediante esta consagración de sus ofrendas y de sus trabajos, el trabajador se congratula al dios e intuye en él, adecuadamente como algo que le pertenece, a su sí-mismo; y por otra parte, este obrar no es el trabajo singular del artista, sino que esta particularidad queda disuelta en la universalidad" (*FE*, p. 417; *PhG*, p. 524).

La objetividad o el estado de coseidad de la estatua empieza a cobrar movimiento y a acercarse al devoto, en la medida en que el culto implica la consagración de sus ofrendas y los trabajos. El devoto de esta manera intuye que el dios le pertenece. En otras palabras, intuye que al honrar al dios se está honrando a sí mismo, pero este sí mismo no es sólo él, particular, sino la comunidad.

> Las moradas y los altares de los dioses son para el uso del hombre y los tesoros guardados en los templos son utilizados por él en caso de necesidad; y el honor que al dios se le tributa en su ornato es el honor del pueblo artísticamente dotado y magnánimo. En las fiestas, el pueblo adorna igualmente sus propias moradas y ropas y rodea también de gracioso ornato sus ceremonias. De este modo, recibe en la gratitud del dios la compensación y las pruebas de su benevolencia, en la que se unió a él por medio del trabajo, y no ya en la esperanza y en una tardía realidad, sino que tiene en los honores tributados y en la aportación de las ofrendas, de un modo inmediato, el goce de su propia riqueza y de su magnificencia. (*FE*, p. 417; *PhG*, p. 524)

Ambos lados, el devoto y el dios, la conciencia del devoto y la esencia, se superan en la fiesta. No sólo se adorna la morada del dios sino también las propias casas. En la fiesta el dios y el devoto se unen. Si la morada del dios es necesaria para el devoto, éste la usa; si los tesoros ofrecidos son necesarios para la comunidad, se utilizan. El goce de la fiesta es el goce de la propia autoconciencia.

CAPÍTULO 2

LA OBRA DE ARTE VIVIENTE

INTRODUCCIÓN

> El pueblo que en el culto de la religión del arte se aproxima a su dios es el pueblo ético que sabe a su Estado y a los actos de éste como la voluntad y el cumplimiento de sí mismo. (*FE*, p. 418; *PhG*, p. 525)

Como se ve claramente Hegel en la *Fenomenología* incluye el arte en la religión, como momento de la misma. Es el momento que corresponde al pueblo ético *(das sittliche Volk)*, es decir, a Grecia. Es el pueblo para el cual el sí-mismo es el Estado y éste es la voluntad general. El pueblo es una totalidad sin márgenes para la particularidad.

> Este espíritu, enfrentándose al pueblo autoconsciente, no es, por tanto, la esencia luminosa que, carente de sí-mismo, no contiene en sí la certeza de los singulares, sino que es más bien solamente su esencia universal y la potencia dominadora en la que aquéllos desaparecen. (*FE*, p. 418; *PhG*, p. 525)

Compara Hegel el espíritu expresado en la esencia luminosa de los persas y el de la religión del arte, que tienen algo en común, pero son profundamente diferentes, en la medida en que constituyen dos momentos distintos de la realización del espíritu. La esencia luminosa es el universal en el cual no se da ninguna certeza de los singulares. Éstos están como dispersos. El espíritu de la religión del arte es también el universal, pero los singulares se encuentran contenidos, dominados y expresados por ese universal. Es el dominio de la voluntad general en su máxima pureza.

> El culto de la religión de esta simple esencia carente de figura sólo restituye, por tanto, a sus fieles, en general, el que ellos son el pueblo de su dios; sólo les asegura su subsistencia y su sustancia simple en general, pero no su sí-mismo real, que es más bien rechazado. Pues ellos veneran a su dios como la profundidad vacía, no como espíritu. (*FE*, p. 418; *PhG*, p. 525)

Sigue hablando aquí Hegel de la religión de la luz persa. "Simple esencia carente de figura", luz que se derrama, sin forma. El pueblo en esta esencia sin figura tiene la seguridad de pertenecer a su dios, pero es una pertenencia que raya en lo objetual. Se trata de una profundidad vacía que no llega a la autoconciencia. Sólo gérmenes del espíritu se vislumbran en el horizonte.

> Pero el culto de la religión del arte, por otra parte, carece de aquella abstracta *simplicidad* de la esencia y, por tanto, de la *profundidad* de ésta. No obstante, la *esencia, unida inmediatamente con el sí-mismo,* es *en sí* el espíritu y la *verdad que sabe [wissende Wahrheit]* aunque no sea aún la verdad sabida o la verdad que se sabe a sí misma en su profundidad. (*FE*, p. 418; *PhG*, p. 525)

La religiosidad griega o religión del arte no tiene la profundidad de la religión de la luz persa, profundidad vacía, devoradora de toda configuración. A la luz no se la puede configurar. La luz plena uniformiza todo, ciega la vista. La religiosidad griega o religiosidad del arte, en cambio, al estar unida al sí-mismo pierde profundidad. Aparece el espíritu, si bien todavía en sí *(an sich).* Pero no se trata aún de la verdad "que se sabe a sí misma en su profundidad *(in ihrer Tiefe)*, es decir, no es el pueblo que se sabe en cada uno de sus ciudadanos, sino sólo como totalidad.

> Así, pues, puesto que la esencia tiene aquí en ella el sí-mismo, su manifestación resulta grata *[freundlich]* a la conciencia, y esta conciencia en el culto no sólo obtiene la justificación universal de su subsistencia, sino también su ser-ahí consciente en él mismo, del mismo modo que, a la inversa, la esencia no tiene su ser-ahí consciente en un pueblo reprobado en el que solamente la sustancia es reconocida *[anerkannt wird]* y tiene realidad carente de sí-mismo, sino en el pueblo cuyo *sí-mismo* es reconocido en su sustancia. (*FE*, p. 418; *PhG*, p. 525)

El sí-mismo reconocido en la religión del arte es el sí-mismo colectivo, el de la voluntad general. Este si-mismo se reúne en el ágora como *ekklesía*, como asamblea para darse leyes, declarar la guerra y la paz. Por ello, su manifestación *(Erscheinung)* es grata para la conciencia. Ésta, como conciencia colectiva, se siente gratificada cuando este espíritu se manifiesta en las asambleas. El pueblo es reconocido, pero solamente "en su sustancia", no en su subjetualidad.

> Del culto procede, pues, la autoconciencia satisfecha en su esencia, y el dios se instala en ella como en su morada. Esta *morada* es para sí la noche de la sustancia o su pura individualidad, y no ya la tensa individualidad del artista, que aún no se ha reconciliado con su esencia en proceso de *objetivación*, sino la noche satisfecha que, colmada de todo, tiene en ella su *pathos*, porque es el retorno de la intuición, de la objetividad superada. (*FE*, p. 418; *PhG*, p. 526)

Con el culto se supera el momento abstracto de la estatua, en el que se daba la no reconciliación del artista con la esencia representada por la estatua. Ahora la autoconciencia se une a la esencia. Plena satisfacción. Autoconciencia y esencia se igualan. "Noche satisfecha." "Noche", porque allí está la autoconciencia dispuesta a devorar a la esencia. "Satisfecha", porque en esa igualación está su *pathos*, su pasión más profunda, la que brota de su misma esencia.

> Ese *pathos* es para sí la esencia del *amanecer [des Aufgangs]*, pero un amanecer que es, a partir de ahora, dentro de sí *[in sich]* un *ocaso [Untergang]* y tiene en él mismo su ocaso, la autoconciencia, y, con ello, ser-ahí y realidad. (*FE*, p. 418; *PhG*, p. 526)

En el amanecer está ya su ocaso como negación. Sin amanecer no habría ocaso, pero éste nunca podría llegar a ser, si no estuviese ya en el amanecer. Aquí, en el amanecer el ocaso está en-sí, la negación todavía no está puesta. El amanecer es el *pathos* de la autoconciencia –la negación– en la esencia. La autoconciencia es la negación de la esencia, negación que todavía no está puesta.

> Esta esencia ha recorrido aquí el movimiento de su realización. Descendiendo de su esencialidad pura hacia una fuerza natural objetiva y sus exteriorizaciones, es ser-ahí para lo otro, para el sí-mismo, por el cual es devorado. (*FE*, p. 418; *PhG*, p. 526)

El amanecer es devorado por el ocaso. La esencia es devorada por la autoconciencia. La esencia sale del universal abstracto, desciende hacia la naturaleza, se incrusta en la fuerza natural bruta y, de esta manera, se ofrece para lo otro que ella, es decir, para el sí-mismo o para la autoconciencia.

1. EL MISTERIO DE CERES Y BACO

> La silenciosa esencia de la naturaleza carente de sí-mismo alcanza en su fruto el grado en que la naturaleza, preparándose ella misma para ser digerida después, se ofrece a la vida del sí-mismo; alcanza su más alta perfección en la utilidad de ser comida y bebida, pues es así, en efecto, la posibilidad de una existencia *[Existenz]* más alta y toca al ser-ahí *[Dasein]* espiritual. (*FE*, pp. 418-419; *PhG*, p. 526)

La naturaleza es "silenciosa" *(stille)*, pues es carente de espíritu, del sí-mismo o de la autoconciencia que se expresa en el lenguaje. En el fruto se ofrece para ser comida y bebida y, de esa manera, elevada a lo espiritual, a lo que eleva al *Dasein*.

> En este goce [el de la comida y bebida] revela, por tanto, aquella esencia luminosa auroral lo que es; es el misterio de ella misma. Pues

> lo místico no es el ocultamiento de un secreto o de la ignorancia, sino que consiste en que el sí-mismo se sabe uno con la esencia y ésta es, por tanto, revelada. (*FE*, p. 419; *PhG*, p. 526)

Es el momento del misticismo. Éste no consiste en algo recóndito, escondido detrás de las apariencias, sino en el entrelazamiento íntimo del sí-mismo y la esencia. Es el entrelazamiento de la inmediatez, por lo cual no tiene la claridad del día sino el claroscuro de la aurora.

> Lo que de este modo, mediante el culto, se revela en él mismo al espíritu autoconsciente es la *simple* esencia como el movimiento que consiste, de una parte, en remontarse de su nocturna reconditez a la conciencia, en ser su callada sustancia nutricia, y, de otra parte, en perderse de nuevo en la noche subterránea, en el sí-mismo, y en permanecer arriba solamente con callada nostalgia maternal. (*FE*, p. 419; *PhG*, p. 527)

Al espíritu se le revela en el culto la esencia saliendo de la noche o de la oscuridad hacia la claridad de la conciencia, para perderse de nuevo en el sí-mismo. Es otra manera de expresar el entrelazamiento inmediato del sí-mismo y la esencia.

> Pero el impulso ruidoso es la esencia de la luz naciente de múltiples nombres y su vida tumultuosa, abandonada asimismo por su ser abstracto, se enmarca primeramente en el ser-ahí objetivo del fruto y luego, entregándose a la autoconciencia, llega en ella a la realidad propiamente dicha, y ahora vaga como un tropel de mujeres delirantes, el tumulto indomeñado de la naturaleza en la figura autoconsciente. (*FE*, p. 419; *PhG*, p. 527)

Es el momento en que la esencia o el espíritu en su inmediatez hace presa de la naturaleza, sin lograr dominarla. Espíritu y naturaleza se encuentran íntimamente entrelazados, conformando una realidad caótica, expresada por las "mujeres delirantes", es decir, las "bacantes" espléndidamente presentadas por Eurípides en la célebre tragedia que lleva precisamente ese nombre. Así canta uno de los coros:

> Oh Tebas nodriza de Sémele
> corona tu frente de yedra.
> Llenaos, llenaos de verde
> Enredadera con sus bayas.
> Vestíos cual bacantes con las ramas
> O de la encina o del abeto:
> Las pieles moteadas de cervatos
> Con que os cubrís, ceñid con los vellones
> De blanca lana; y en torno a los tirsos frenéticos
> Honrad al dios. Ya va a danzar la tierra toda,

–quien guía al consejo ése es Dioniso–
hacia el monte, hacia el monte. Allí espera
tropa de mujeres,
de telares ya libre y lanzaderas:
la empuja Dioniso cual tábano.

Cuando despunta la aurora, toda la naturaleza despierta y se pone en movimiento. Los pájaros entonan sus mejores gorjeos, las animales salen de sus madrigueras, los diversos insectos y animales de todo tipo se mueven, se llaman entre sí. Es "el impulso ruidoso" *(der tautere Trieb)*, "la esencia de la luz naciente de múltiples nombres", "vida tumultuosa".

> Su [de la esencia] vida autoconsciente es, por tanto, solamente el misterio del pan y del vino, el misterio de Ceres y de Baco, no el de los otros dioses, propiamente superiores, y cuya individualidad encierra dentro de sí como momento esencial la autoconciencia como tal. Aún no se le ha sacrificado, por tanto, el espíritu como espíritu *autoconsciente*, y el misterio del pan y del vino no es aún el misterio de la carne y de la sangre. (*FE*, pp. 419-420; *PhG*, p. 527)

Ceres y Baco expresan el momento del espíritu de la naturaleza, o del espíritu y la naturaleza inmediatamente entrelazados, al que ya hemos aludido. Los dioses superiores, los del Olimpo, expresan otro momento de la autoconciencia. De la misma manera, "el misterio del pan y del vino" expresa ese primer momento de inmediatez, mientras que "el misterio de la carne y la sangre", con el que se alude al momento del cristianismo, expresa el otro momento, superior, el de la autoconciencia que ha superado la inmediatez del espíritu de la naturaleza.

2. LA FIESTA QUE EL HOMBRE SE DA A SÍ MISMO

> Esta incontenible ebriedad del dios [Dioniso] tiene que aquietarse tornándose *objeto* y el entusiasmo *[die Begeisterung]* que no llega a la conciencia producir *[hervorbringen]* una obra que se le enfrente como una obra igualmente perfecta, a la manera como al entusiasmo del artista de que ya hemos hablado se le enfrentaba la estatua, pero no como un *sí-mismo* carente en él de vida, sino como un *sí-mismo viviente*. (*FE*, p. 420; *PhG*, p. 528)

El espíritu es dialéctico y la dialéctica es movimiento continuo. El primero que lo expresó claramente fue Heráclito. "Todo fluye" *(pánta rei)*. Pero si nos quedamos aquí, no se presentaría ninguna configuración, ninguna forma. El mundo sería informe, un puro fluir sin consistencia. El fluir o devenir es el movimiento contradictorio del ser y la nada, del ser y del no-ser. Este movimiento debe necesariamente aquietarse, y lo hace en el ser-ahí *(Dasein)*. Éste conforma la primera configuración, como lo muestra Hegel en el inicio de la *Lógica*.

Ese momento de aquietamiento o reposo no es un reposo absoluto. El movimiento no se frena completamente, porque de lo contrario no podría volver a arrancar, a no ser que alquien de fuera, que podría ser el *Theós* aristotélico, o el Dios de Santo Tomás, le diese el empuje. Pero entonces ya estaríamos fuera de la dialéctica. El momento de reposo es relativo, es como el automóvil que de los ciento cincuenta kilómetros por hora desciende a treinta.

Las diversas configuraciones *(Gestalten)* que se suceden en la *Fenomenología del espíritu* son otros tantos momentos de aquietamiento o reposo de la conciencia. Momentos de desaceleración del movimiento, no de supresión del mismo. Son los momentos de las instituciones en el movimiento dialéctico de las sociedades. Son las distintas configuraciones que forma el capital en su desenfrenada dialéctica.

Por eso, también "la ebriedad del dios", la danza frenética de las bacantes, tiene que encontrar su momento de reposo. Debe configurarse, tornarse en cierta manera objeto, como el entusiasmo, la movilización anímica del artista se torna estatua. Pero la ebriedad del espíritu no puede tornarse objeto sin vida. Debe ser un objeto viviente, una forma en la que siga palpitando la vida, sin la ebriedad de las bacantes.

> Un culto así es la fiesta que el hombre se da en su propio honor; pero sin poner en ella todavía la significación de la esencia absoluta; pues sólo se pone de manifiesto ante él, por el momento, la *esencia*, pero todavía no el espíritu; no como un espíritu que adopte la figura *esencialmente* humana. (FE, p. 420; PhG, p. 528)

Esa desaceleración se produce en la fiesta. Hegel se refiere a la fiesta de los "juegos olímpicos", la fiesta que "el hombre se da en su propio honor". Con perspicacia la coloca en el ámbito religioso. Efectivamente, en la fiesta el hombre, la comunidad que en ella participa, entra en un espacio y un tiempo "sagrado", cualitativamente distinto del espacio y el tiempo cotidiano. Allí se manifiesta "la esencia", pero no todavía "el espíritu". Es la antesala de lo religioso propiamente dicho.

En la fiesta no se revela todavía el espíritu, pero "sienta el fundamento para esta revelación y desdobla, uno por uno, sus momentos. Aquí es el momento *abstracto* de la *corporeidad* viva de la esencia, como más arriba era la unidad de ambos en el delirio no consciente. Por tanto el hombre se coloca a sí mismo en vez de la estatua como una figura educada y elaborada para un movimiento perfectamente libre, lo mismo que aquélla es la *quietud* perfectamente libre" (FE, p. 420; PhG, p. 528).

En la fiesta se encuentra el fundamento de la revelación del espíritu. La verdadera revelación se dará en el lenguaje de la epopeya, la tragedia y la comedia, como veremos. En la fiesta se presenta esta revelación en uno de sus momentos, el de la "corporeidad viva de la esencia *[lebendiger Körperlichkeit des Wesens]*". Es el momento de la configuración, de un aquietamiento que no es el de la estatua, sino como un "movimiento perfectamente libre". Es el atleta que participa de los juegos olímpicos.

> En las dos representaciones que acabamos de ver se daba la unidad de la autoconciencia y de la esencia espiritual; lo único que les falta es su equilibrio. En el entusiasmo báquico es el sí-mismo fuera de sí; en la bella corporeidad, en cambio, la esencia espiritual. Aquel embotamiento de la conciencia y sus salvajes balbuceos deben ser acogidos en el claro ser-ahí de la corporeidad, y la claridad carente de espíritu de ésta, en la interioridad de la primera. (*FE*, p. 420; *PhG*, p. 528)

Esencia y autoconciencia están presentes tanto en "las mujeres delirantes" como en el bello y fuerte atleta, pero se encuentran en mutuo desequilibrio. En las bacantes el sí-mismo está fuera de sí, pasa de la alegría del vino y el baile a la lucha con animales salvajes y al crimen. En el atleta, a la claridad de la esencia espiritual presente le falta la interioridad.

3. EL LENGUAJE CLARO Y UNIVERSAL

> El elemento perfecto *[das vollkommene Element]* en que la interioridad es a un tiempo exterior, como la exterioridad es interior, es nuevamente el lenguaje, pero no el lenguaje del oráculo, totalmente contingente y singular en su contenido, ni el del himno, sentimiento y alabanza de un dios singular exclusivamente, ni los balbuceos carentes de contenido del frenesí báquico. Sino que el lenguaje ha adquirido su contenido claro y universal. (*FE*, pp. 420-421; *PhG*, pp. 528-529)

En la realidad *(Wirklichkeit)* que es subjetual, intersubjetual o espiritual, lo interior es exterior y viceversa. El espíritu es manifestación *(Erscheinung)*. Su esencia consiste en el manifestarse o revelarse. Ello acontece precisamente en el lenguaje, pero no en cualquier lenguaje:

a) No en el lenguaje del oráculo, porque éste es singular, sólo mira a un caso particular y, en consecuencia, es contingente. No tiene la necesariedad del espíritu.
b) No en el lenguaje lírico, interno del himno, puro sentimiento que se dirige a un dios singular.
c) No en el lenguaje de las bacantes, pues se trata de un lenguaje que no logra expresar el contenido.

Se trata, por el contrario, del lenguaje que "ha adquirido su contenido claro y universal". Se refiere aquí Hegel de una manera especial a la poesía de Píndaro, que celebra los juegos olímpicos, y a la de Arquíloco y Anacreonte, que celebran las fiestas y el vino.

a) "Su contenido *claro*, pues el artista ha salido del primer entusiasmo totalmente sustancial y se ha elaborado hasta una figura *[Gestalt]* que es en sus movimientos ser-ahí penetrado por el alma autoconsciente y conviviente."

b) "Y su contenido *universal*, pues en esta fiesta que es el honor del hombre desaparece la unilateralidad de las estatuas, que contiene solamente un espíritu nacional, un carácter determinado de la divinidad" (*FE*, p. 421; *PhG*, p. 529).

El contenido de las poesías heroicas de Píndaro y las odas al vino y las fiestas de Anacreonte no son como los balbuceos de las bacantes, incapaces de superar el ámbito de la sustancia. Éstos son balbuceos opacos, en los que el sujeto o la autoconciencia apenas se manifiesta. La poesía pindárica, por el contrario, alaba al atleta autoconsciente, pleno de vida y de belleza. Su claridad contrasta con la opacidad del balbuceo de las fiestas de Dioniso.

Además, ese contenido es universal. El atleta supera la unilateralidad que se expresaba en las estatuas, en las que se representaba al dios particular. Ahora el atleta es simplemente eso, atleta, despojado de las particularidades de su pueblo. Se ha enajenado de todas ellas. "Su pueblo no es ya, pues, consciente en él de su particularidad, sino que es más bien consciente de haberse despojado de ella y es consciente de la universalidad de su ser-ahí humano" (*FE*, p. 421; *PhG*, p. 529).

Hegel idealiza aquí la figura del atleta que participa en los juegos olímpicos. Ve en él al "bello gimnasta" *(der shöne Fechter)*, al griego que ha superado su particularidad como griego y se presenta como tal, como gimnasta o atleta, como "singularidad corpórea" en la que ha desaparecido todo lo que es particularidad cultural. La claridad y la universalidad a la que el espíritu ha llegado por medio del lenguaje poético le permite pasar a la siguiente fase dialéctica, la de la "obra de arte espiritual".

CAPÍTULO 3

LA OBRA DE ARTE ESPIRITUAL

INTRODUCCIÓN

> Los espíritus de los pueblos que devienen conscientes de la figura de su esencia en un animal particular se conjugan en unidad; de este modo los bellos genios particulares se agrupan en un panteón cuyo elemento y cuya morada es el lenguaje. (*FE*, p. 421; *PhG*, p. 529)

Hegel comienza a reflexionar sobre la guerra de Troya, celebrada por Homero en la *Ilíada*. Los diversos pueblos o etnias que se unieron todavía se encontraban en la etapa de la religión natural. Los símbolos representados por animales constituían el momento fundamental de su identidad. Estos distintos pueblos se juntan, se unen, se agrupan en "un panteón". La unidad se expresa en el lenguaje.

> La intuición pura de sí mismo como *humanidad universal* tiene en la realidad del espíritu del pueblo la forma de que se unen en una empresa común con los otros, con los que constituye por medio de la naturaleza una nación, y para esta obra forma un solo pueblo y, con ello, un solo cielo. (*FE*, p. 421; *PhG*, pp. 529-530)

Cuando uno entra en sí mismo se intuye como ser humano, como conciencia pura, diría Descartes. Como "humanidad universal" dice aquí Hegel. Esa intuición que se encuentra en la intuición que de sí mismo tienen los distintos pueblos o etnias adquiere realidad al unirse para una empresa común, la guerra de Troya. De esa manera constituyen una nación, pero se trata de una unión todavía circunstancial.

"Esta universalidad a la que el espíritu llega en su ser-ahí no es, sin embargo, más que la primera universalidad que sale de la individualidad de la vida ética; no ha sobrepasado aún su inmediatez, no ha formado un Estado, partiendo de estas poblaciones" (*FE*, p. 421; *PhG*, p. 530). La "individualidad de la vida ética" es, como sabemos, la individualidad de los distintos pueblos que constituyen Grecia, en los que todavía no se ha producido el surgimiento de la

sociedad civil. Los distintos pueblos se unen para la empresa común, cumplida la cual cada uno continúa su vida independiente. No forman todavía un Estado.

> La eticidad del espíritu real de un pueblo descansa, de una parte, sobre la confianza inmediata de los singulares hacia la totalidad de su pueblo y, de otra, sobre la participación inmediata que todos, a pesar de la diferencia de estamentos, toman en los actos y decisiones del gobierno. (*FE*, p. 421; *PhG*, p. 530)

El concepto de eticidad *(Sittlichkeit)* es central en la filosofía hegeliana. En la *Fenomenología* se aplica a Grecia o, más precisamente, a Atenas, que es el pueblo ético por excelencia. Más tarde verá la plena realización de la eticidad en el Estado moderno. De esta manera, con su concepción del Estado ético se enfrentará a la concepción liberal del Estado que lo transforma en un instrumento para la realización de los individuos de la sociedad civil.

Aquí precisa Hegel las dos bases en las que fundamenta la eticidad. En primer lugar, en "la confianza de los singulares hacia la totalidad de su pueblo". Es el ámbito específico del sentimiento, de la creencia, de la fe. En un pueblo ético el singular, el ciudadano, tiene confianza en sus leyes, en el comportamiento de los otros, tanto de las autoridades como de los simples ciudadanos. Un comportamiento como el que Hobbes imagina en el estado de naturaleza que, en realidad, es el de la sociedad civil del capitalismo, designa un Estado no ético.

En segundo lugar, en la "participación" *(Anteil)*. Sólo cuando el ciudadano participa en el Estado, éste adquiere dimensión ética. No se trata de que todos sean efectivamente iguales. Los estamentos existen y se mantienen, producidos por el espíritu en su proceso de realización, pero los miembros de todos los estamentos participan en la formulación de las leyes, en la declaración de la guerra o la paz.

> En la unión, que no constituye primeramente un orden permanente, sino que se establece solamente con miras a una acción común, se deja a un lado, *por el momento*, esta libertad de participación de todos y de cada uno. Esta primera comunidad es, pues, más bien una agrupación de individualidades que la dominación del pensamiento abstracto, que arrebataría a los singulares su participación autoconsciente en el querer y en el obrar de todo. (*FE*, pp. 421-422; *PhG*, p. 530)

Se trata, pues, de una agrupación *(Versammlung)* de las distintas individualidades que, por el momento, dejan de lado su libertad para someterse a un comportamiento común. Unión transitoria, no permanente. Es el primer momento, pues, de una nueva etapa de la dialéctica del espíritu que se desarrolla de la manera siguiente:

1. La epopeya. Es el momento del universal abstracto, el mundo del Olimpo donde los dioses deciden los destinos de los hombres. El destino de Troya se ha fijado en las altas esferas olímpicas, aparentemente por obra de los

dioses, sometido en realidad a la vacía necesidad. El lenguaje y la acción están separados. Este momento se expresa literariamente en los poemas homéricos, especialmente en la *Ilíada*.

2. La tragedia. El universal divino se particulariza en los héroes trágicos que asumen el destino en su individualidad. Por ello llevan la máscara cuya caída significa que lo universal divino ha descendido a lo particular humano. Acción y lenguaje se unen en el héroe. Literariamente se expresa en las grandes tragedias de Esquilo y Sófocles.
3. La comedia. Con ello llegamos a la comedia, al individuo humano que se ha quedado solo con su conciencia. Nada más que él. Cae la máscara. Liberación plena, explosión de alegría que, sin embargo, es acechada por la infelicidad de que significará la pérdida de todo sentido y se expresará como conciencia desgraciada. Las que aquí están presentes son especialmente las comedias de Aristófanes.

1. LA EPOPEYA

> La agrupación de los espíritus del pueblo constituye un ciclo de figuras que ahora abarca la naturaleza toda y todo el mundo ético. También ellos se hallan bajo el *mando supremo [Oberbefehl]* de uno más que bajo su *suprema autoridad [Oberherschaft]*. Para sí, son las sustancias universales de lo que *en sí* es y hace la esencia *autoconsciente*. Y ésta constituye la fuerza, y ante todo, por lo menos, el punto medio en torno al cual se afanan aquellas esencias universales y que por el momento parece entrelazar contingentemente sus negocios. (FE, p. 422; PhG, p. 530)

"Los espíritus de los pueblos" son los distintos pueblos que se han unido para la empresa que es la guerra de Troya. Son espíritus todavía muy lastrados de naturaleza. Lo ético y lo natural se encuentran entremezclados, bajo el mando de uno solo –Agamenón– que no llega a ser autoridad. Esas sustancias universales, es decir, esos pueblos ético-naturales, son "en sí" la autoconciencia. Ésta se encuentra todavía en su primer momento, pero desde ya atrae hacia sí a los espíritus de los pueblos.

Éstos tienden a la autoconciencia que es la fuerza que, desde la oscuridad o desde lo todavía no consciente, los une, pero todavía lo hace de una manera no necesaria sino contingente. Se trata de una síntesis, de un entrelazamiento, de una yuxtaposición que debe culminar en la plena realización de la autoconciencia que se dará finalmente en la comedia: "Pero el retorno de la esencia divina a la autoconciencia es lo que contiene ya el fundamento por virtud del cual ésta forma el punto medio para aquellas fuerzas divinas y oculta de momento la unidad esencial bajo la forma de una amistosa relación exterior" (FE, p. 422; PhG, p. 530).

> La misma universalidad que corresponde a este contenido tiene también necesariamente la forma de la conciencia, forma bajo la que aparece. No es

> más el obrar real del culto *[das wirkliche Tun des Cultus]* sino un obrar que no ha sido elevado todavía al concepto, sino solamente a la *representación [Vorstellung]*, en la conexión sintética del ser-ahí autoconsciente y del ser-ahí exterior. (FE, p. 422; PhG, pp. 530-531)

La universalidad de que se trata es la del primer momento, la que corresponde a la conciencia, no a la autoconciencia. Es el ámbito de la representación, producto de la síntesis de conciencia y autoconciencia, o tal vez, mejor, de la certeza sensible y el entendimiento. Nos movemos en el nivel del *Dasein* y no de la *Existenz*, de la *Vorstellung* y no del *Begriff*. Por ello, la conexión es *sintética*. Se trata de una *síntesis* y no de una *superación*.

"El ser-ahí de esta representación, el *lenguaje [die Sprache]*, es el lenguaje primero, la *epopeya* como tal, que encierra el contenido universal, por lo menos como *totalidad* del mundo, aunque no, ciertamente, como *universalidad* del *pensamiento*" (FE, p. 422; PhG, p. 531). La epopeya emplea un lenguaje narrativo. Narra acontecimientos en los que están involucrados los dioses, los hombres y los elementos naturales. Expresa la totalidad del mundo y, en ese sentido, coincide con la filosofía como cosmovisión, verdadera universalidad del pensamiento.

> El aeda es el singular real, que, como sujeto de este mundo, lo engendra y lo sostiene. Su *pathos* no es la fuerza natural, aturdidora, sino la *Mnemosine*, la introspección y la interioridad devenida, la memoria *[die Erinnerung]* de la esencia anteriormente inmediata. Es [el aeda] el órgano que en su contenido tiende a desaparecer; lo que vale en él no es su propio sí-mismo, sino su musa, su canto universal. (FE, p. 422; PhG, p. 531)

El aeda es Homero que engendra y sostiene la epopeya de la conquista de Troya. No se trata del acontecimiento histórico sino de la narración, de la epopeya, que es creación del aeda. Su *pathos*, es decir, su fuerza pasional, su pasión, ha sobrepasado el momento aturdidor de las "mujeres delirantes" o bacantes, con predomino absoluto de lo inconsciente que no logra desprenderse de la tumultuosa naturaleza.

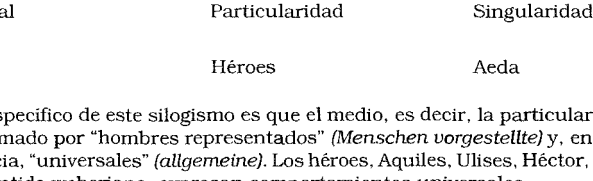
Por el contrario, la fuerza proviene de la *Erinnerung*, de la memoria interiorizante, es decir, no de un simple recuerdo de acontecimientos que pasaron como si hubiesen sucedido al lado o en el exterior. En el recuerdo como *Erinnerung* la esencia del sujeto o los sujetos pasa de su momento de universalidad abstracta, inmediata, a su momento de mediación, de particularización.

Pero esta particularización no se produce en el aeda sino en "su musa", esto es, en "su canto universal". Los héroes son muy distintos de las bacantes. No nos encontramos todavía en la plenitud de la autoconciencia, pero se han dado pasos importantes de la naturalidad tumultuosa de las bacantes a las iras también tumultuosas de Aquiles. El aeda "tiende a desaparecer", pues él sólo se limita a representar las acciones de los héroes.

> Pero lo que de hecho se da es el silogismo, en el que el extremo de la universalidad, el mundo de los dioses, se entrelaza por medio de la particu-

laridad con la singularidad, con el aeda. El medio es el pueblo en sus héroes, los cuales son hombres singulares como el aeda, pero solamente hombres *representados* y, con ello, al mismo tiempo, *universales*, como el libre extremo de la universalidad, los dioses. (*FE*, p. 422; *PhG*, p. 531)

Kant asumía la concepción aristotélica de que la verdad se expresaba en el juicio, Hegel sostiene que ello se realiza en el silogismo *(Schluss)*, en el que se expresa la dialéctica de lo particular y lo universal. En la epopeya, el silogismo se presente del siguiente modo:



Lo específico de este silogismo es que el medio, es decir, la particularidad, está formado por "hombres representados" *(Menschen vorgestellte)* y, en consecuencia, "universales" *(allgemeine)*. Los héroes, Aquiles, Ulises, Héctor, tipos en el sentido weberiano, expresan comportamientos universales.

> Por tanto, en esta epopeya se *presenta* en general a la conciencia lo que en el culto se actualiza *en sí*, la relación entre lo divino y lo humano. El contenido es una *acción [Handlung]* de la esencia autoconsciente. El *obrar [das Handeln]* perturba la quietud de la sustancia y excita la esencia, lo que hace que su simplicidad se divida y se escinda en el mundo múltiple de las fuerzas naturales y éticas. La acción es la herida abierta en la tierra quieta, la fosa que, animada por la sangre, evoca los espíritus desaparecidos, los cuales, sedientos de vida, la logran en el obrar de la autoconciencia. (*FE*, p. 423; *PhG*, p. 531)

Es éste uno de los textos en los que Hegel combina la alta especulación con símbolos fuertes, sacados de la experiencia vital. Los muertos en la guerra son enterrados en fosas comunes, en torno a las que se agrupan los buitres, sedientos de sangre y carroña. Este símbolo fuerte le sirve para significar la relación entre la acción y la realización de la conciencia.

Así como la fosa pone en movimiento a la tierra quieta, en la medida en que excita a las aves de rapiña, la acción pone en movimiento a la conciencia, sacándola de la quietud del universal abstracto, o del sujeto que todavía se encuentra en la etapa de la sustancia. La acción la hace pasar de la inmediatez a la mediación. O mejor, la acción es la mediación mediante la cual la sustancia comienza su camino hacia la subjetualidad.

El paso de lo inmediato a lo mediato, de la quietud a la acción, es el paso a la unión de lo universal y lo particular, lo divino y lo humano. Los dioses comienzan a bajar del Olimpo. Lo que mediante el culto ya la conciencia había

realizado, la unión de lo divino y lo humano, la epopeya lo lleva a la conciencia pero siempre en el nivel de la representación, por lo cual la escisión que provoca la acción no produce todavía la superación en la autoconciencia, sino "el mundo múltiple de las fuerzas naturales y éticas".

> El asunto en torno al cual gira el esfuerzo universal presenta los dos lados, el *del sí-mismo*, es decir, el del efectuado por un conjunto de pueblos reales y por las individualidades que se hallan a su cabeza, y el *universal*, el ser efectuado por sus potencias sustanciales. Pero, anteriormente, la *relación* entre ambos se había determinado de tal modo que era la conexión *sintética* entre lo universal y lo singular, o sea la *representación*. (FE, p. 423; PhG, p. 531)

El asunto de que se trata es la realización del sujeto o autoconciencia, el problema alrededor del cual gira toda la historia universal. Esa realización implica la superación del universal-particular en el singular o universal concreto o autoconciencia o razón o saber absoluto. Los pueblos reales *(wirklicher Völker)* y las individualidades son el sí-mismo que todavía no ha llegado a la plena autoconciencia. Necesitan incorporar el universal que está expresado por los dioses, o sea, las potencias sustanciales. Por el momento ello será posible sólo en el nivel de la representación, por lo cual no se dará la superación *(Aufhebung)* entre lo universal y lo particular sino sólo una "conexión sintética" *(synthetiche Verbindung)*.

> De tal determinación depende el enjuiciamiento de este mundo. La relación de aquellos dos lados es, por tanto, una mezcla que divide de modo inconsecuente la unidad del obrar y envía superfluamente la acción de un lado para otro. Las potencias universales tienen en ellas la figura de la individualidad y, con ello, el principio del obrar; su realizar se manifiesta, por tanto, como un obrar tan libre y tan derivado de ellas como el de los hombres. Los dioses y los hombres han hecho, pues, uno y lo mismo. (FE, p. 423; PhG, p. 532)

El principio de la síntesis que se mueve en el nivel de la representación consiste en yuxtaponer dos realidades heterogéneas. De manera que nunca es posible en ese nivel una superación. Sólo se logra una mezcla *(Vermischung)*, un entrelazamiento. En este caso, se trata de la mezcla de dioses y hombres. Las acciones son atribuidas ya a los primeros, ya a los segundos, lo mismo da. Los dioses son las potencias universales, pero tienen "la figura de la individualidad", son individuos como los hombres. En consecuencia, obran como los hombres.

> La seriedad de aquellas potencias es, pues, una ridícula superfluidad, ya que, de hecho, son la fuerza de la individualidad actuante, y la tensión y el trabajo de ésta es un esfuerzo igualmente inútil, ya que aquéllas más bien lo guían todo. (FE, p. 423; PhG, p. 532)

El concepto de seriedad *(Ernst)* implica el momento de la negatividad, del desgarro, del dolor, del trabajo. Se opone a lo insulso, a lo frívolo o superficial.

Así el amor es algo no serio en la medida en que es concebido como un puro juego, todo gozo y felicidad. En cambio es serio, en la medida en que implica el momento del desgarro y del dolor. El juego de las potencias universales es frívolo, superfluo, en la medida en que quienes realmente actúan son las individualidades. Pero el trabajo de éstas también es inútil, en la medida en que están dirigidas por aquellas potencias.

> Los mortales que pecan por exceso de celo, que son la nada, son al mismo tiempo el poderoso *sí-mismo* que somete a sí a las esencias universales, ofende a los dioses y les atribuye en general la realidad y un interés de obrar; del mismo modo que, a la inversa, estas impotentes universalidades, que se nutren de los dones de los hombres y que sólo gracias a éstos tienen algo que hacer son la esencia natural y la materia de todo cuanto sucede y son también la materia ética y el *pathos* del obrar. (*FE*, p. 423; *PhG*, p. 532)

Como nos encontramos en el nivel de la representación, las contradicciones no son propiamente tales. Son contrariedades y, en consecuencia, no dan lugar a superaciones. Así, los hombres por un lado "pecan por exceso de celo", y por el otro, "son la nada". Lo uno o lo otro. Pero no, aquí, lo uno y lo otro yuxtapuestos. Las potencias universales, los dioses, por su parte, sólo son algo por los hombres. Son creaciones de los hombres, a pesar de lo cual constituyen la esencia de cuanto se realiza. Relación, pues, contradictoria entre los dioses y los hombres.

> Lo mismo que los dioses caen en esta relación contradictoria con la contrapuesta naturaleza del sí-mismo, así también su universalidad entra en conflicto con su propia determinación y con el comportamiento de ésta hacia los otros dioses. Los dioses son los bellos individuos eternos que, descansando sobre su propio ser-ahí, se hallan sustraídos al pasado y al poder extraño. Pero son, al mismo tiempo, elementos *determinados, dioses particulares*, que se comportan también con respecto a los otros. Pero el comportamiento hacia los otros, que, visto en cuanto a su contraposición, es un litigio con ellos, es un cómico olvidar su naturaleza eterna. (*FE*, p. 424; *PhG*, p. 532-533)

Las relaciones contradictorias o contrarias entre los dioses y los hombres se reproducen en las relaciones de los dioses entre sí. En efecto, por una parte son eternos, ajenos a las determinaciones de los mortales, sin contradicciones, y por otra son individuos, seres particulares, agitados por las mismas contradicciones de los mortales. Se pelean entre ellos, discuten, se vengan, presentando "un cómico olvidar su naturaleza eterna", de tal manera que su obrar no es otra cosa que "un vacuo y contingente pavonearse" falto de toda seriedad, reduciéndose a "un inocuo juego seguro de sí mismo, sin resultado ni consecuencia".

> Los dioses son lo universal y lo positivo frente al *sí-mismo singular* de los mortales, que no pueden hacer frente a su poder; pero el *sí-mismo universal* flota por sobre ellos y sobre todo este mundo de la representación al que

pertenece el contenido total como el *vacío carente de concepto* de la *necesidad*, un acaecer *[ein Geschehen]* con respecto al cual los dioses se comportan como carentes-de-sí-mismos y afligidos, pues estas naturalezas *determinadas* no se encuentran en esta pureza. (*FE*, p. 424; *PhG*, p. 533)

Aparentemente los dioses son lo más importante, "lo universal y lo positivo". La realidad es universal, es decir, divina. La realidad es lo subjetual, es el sujeto, como lo ha establecido Hegel en el Prólogo de la *Fenomenología*. Frente a este universal se encuentra la singularidad de los mortales, prácticamente una nada. Todo el poder lo tiene el universal, es decir, los dioses. Pero todo ello es apariencia. Es la apariencia en la que nos sume la representación, incapaz de superarse en el concepto.

La realidad es que dicha universalidad divina no es otra cosa que "el vacío carente de concepto de la necesidad" *(die begriffslose Leere der Notwendigkeit)*. La necesidad impera sobre los dioses. Éstos se encuentran en una total impotencia sometidos a la inclemente necesidad, una abstracción aconceptual que los zamarrea, contradice o favorece sus deseos, sin que los dioses puedan oponer la más mínima resistencia.

Pero esta necesidad es la *unidad* del *concepto*, a la que se halla sometida la contradictoria sustancialidad de los momentos singulares, donde se ordena la inconsecuencia y la contingencia de su obrar y donde el juego de sus acciones adquiere en ellos mismos su seriedad y su valor. (*FE*, p. 424; *PhG*, p. 533)

La necesidad a la que se encuentran sometidos los dioses y los hombres no es otra cosa que "la unidad del concepto" *(die Einheit des Begriffes)* que el entendimiento sólo puede captar y expresar como representación *(Vorstellung)*, nunca como concepto *(Begriff)*. La representación es una interrupción de la dialéctica, es una paralización, una fijación de la misma. Los momentos singulares, en consecuencia, quedan sueltos. Parecen sucesos que tienen lugar de una manera totalmente accidental.

El contenido del mundo de la representación despliega para sí su movimiento sin lazo alguno en el *término medio*, congregado en torno a la individualidad de un héroe, el cual, sin embargo, siente rota su vida en su fuerza y en su belleza y se entristece con el anticipo de una muerte prematura. En efecto, la *singularidad firme en sí misma y real* se halla excluida en la extremidad y escindida en sus momentos, que aún no se han encontrado ni unido. Un singular, lo irreal *abstracto*, es la necesidad que no participa en la vida del término medio, como no participa tampoco el otro, el singular *real*, el aeda que se mantiene fuera de él y se hunde en su representación. (*FE*, pp. 424-425; *PhG*, p. 534)

La realidad en sentido fuerte *(Wirklichkeit)*, o sea, la realidad subjetual que, como sabemos, es la totalidad sujeto-objeto en su momento de máxima reali-

zación, es siempre un silogismo. El sujeto se desarrolla como concepto, juicio y silogismo. Todo es concepto. Todo es juicio. Todo es silogismo. Así lo desarrollará Hegel en la última parte de la *Ciencia de la lógica*, o sea, en la "Lógica subjetiva".

Para el mundo de la representación, esto es, para una filosofía que se desarrolle sólo en el ámbito del entendimiento *(Verstand)*, como es la filosofía de Kant, según la interpretación hegeliana, el máximo nivel de conocimiento de la realidad está dado por el juicio *(Urteil)* o momento de separación, que fija y no vuelve a poner en movimiento. Para Hegel es cierto que así como todo es un silogismo, también todo es un juicio, pero en un momento previo de realización. Es el momento de la escisión que precede a la superación *(Aufhebung)* que se da en el silogismo.

En el juicio el silogismo está implícito. El entendimiento así como paralizó el juicio hará lo mismo con el silogismo. Los tres momentos quedarán desconectados como es el caso que aquí presenta Hegel. El término medio *(die Mitte)*, que es el nervio del silogismo, queda completamente desconectado de sus extremos. Se da, entonces, un silogismo roto, una realidad cuyos miembros están descoyuntados. Gráficamente lo podemos presentar de la siguiente manera:

Extremo ⟷ Término medio ⟷ Extremo

La necesidad ⟷ El héroe ⟷ El aeda

Lo irreal abstracto ⟷ Siente rota su vida ⟷ El singular real

> Ambos extremos deben acercarse al contenido; uno, la necesidad, tiene que llenarse del contenido; el otro, el lenguaje del aeda, tiene que participar de él, y el contenido primeramente confiado a sí mismo debe recibir en él la certeza y la firme determinación de lo negativo. (*FE*, p. 425; *PhG*, p. 534)

"La necesidad tiene que llenarse de contenido" significa que debe pasar de la representación al concepto. El lenguaje del aeda, por otra parte, debe participar de la acción. En otras palabras la realidad, o sea, el sujeto, los sujetos, la realidad intersubjetual debe expresarse, o ser expresada por sus actores. No es el aeda el que debe expresar lo que sucede sino que los mismos sujetos deben tomar la palabra. El gráfico ahora se transformaría de la manera siguiente:

Extremo ⟷ Término medio ⟷ Extremo

La necesidad ⟷ El héroe ⟷ El aeda

Llenarse de contenido ⟷ Certeza y firme determinación ⟷ Participar del contenido

2. LA TRAGEDIA

> Este más elevado lenguaje, la *tragedia*, compendia, pues, más de cerca la dispersión de los momentos del mundo esencial y actuante; la *sustancia* de lo divino se desdobla, *con arreglo a la naturaleza del concepto*, en sus figuras y su *movimiento* es también conforme a él. En cuanto a la forma, el lenguaje, al entrar en el contenido, deja de ser narrativo, del mismo modo que el contenido [deja de ser] un contenido representado. Es el mismo héroe quien habla y la representación muestra al auditor, que es al mismo tiempo espectador, hombres *autoconscientes* que *conocen* y saben *decir* su derecho y su fin, la fuerza y la voluntad de su determinación. (FE, p. 425; PhG, p. 534)

El mundo esencial, el de los dioses olímpicos, y el actuante, esto es, el de los héroes que se baten en torno de Troya, que se encontraban dispersos en la epopeya, ahora, en la tragedia, se acercan, comienzan el movimiento de su reunificación. La "sustancia de lo divino" se desdobla en sus figuras, es decir, en los héroes trágicos, en Edipo, Antígona, Agamenón. Por su parte, este desdoblamiento no es casual o contingente, no acaece, sino que se despliega "con arreglo a la naturaleza del concepto" *(nach der Natur des Begriffes)*. Se trata de un movimiento esencial.

En ese movimiento esencial, el lenguaje ha entrado en el contenido. En la epopeya el lenguaje se mantenía fuera del contenido. Era el lenguaje del aeda que narraba lo que los dioses y los héroes hacían. Ahora, por el contrario, son los mismos actores los que hablan. El contenido ha penetrado en el lenguaje. Ya no se trata de la narración que realiza el aeda, quien se mantiene siempre al margen de la acción.

En la tragedia, el actor es al mismo tiempo el que habla al público, o sea, "al auditor que es al mismo tiempo espectador". Los héroes toman la palabra, expresan sus derechos, se defienden, se justifican, se lamentan del destino, manifiestan sus determinaciones. "Son artistas *[Künstler]* que no expresan, como el lenguaje que en la vida real acompaña al obrar usual, no consciente, natural e ingenuamente, lo *exterior* de sus decisiones y de sus empresas, sino que exteriorizan la íntima esencia *[das innere Wesen aüssern]*" (FE, p. 425; PhG, p. 534).

> El *ser-ahí* de estos caracteres son, finalmente, hombres *reales*, que revisten la personalidad de los héroes y los presentan en un lenguaje real, que no es un lenguaje narrativo, sino el suyo propio. Así como a la estatua le es esencial el ser obra de manos humanas, no menos esencial es al actor su máscara. (FE, p. 425; PhG, pp. 534-535)

Los héroes que aparecen en las escenas de la tragedia son "hombres reales" *(wirkliche Menschen)*, personas del entorno, artistas reconocidos, que hablan con un lenguaje propio, pero que representan a los héroes. La máscara es al actor lo que la estatua es a las manos humanas. La máscara está para representar al héroe, la "sustancia de lo divino" que ha comenzado su movimiento

hacia lo humano, hacia la comedia, pero que debe pasar por la negatividad o escisión de la tragedia.

Luego de esta presentación, comienza el movimiento dialéctico propio de la tragedia:

a) Las figuras *(die Gestalten)* que se mueven en la tragedia, el coro o la universalidad en su máxima abstracción o vaciedad; los héroes o el desgarramiento de la universalidad abstracta, y las potencias divinas, desgarradas, a su vez, en el derecho divino y el humano.
b) La acción escinde efectivamente a la sustancia ética en sus dos momentos, según la forma, el saber y el no saber, el saber de Febo o Zeus, el de la luz, y el no saber de los mandamientos engañosos.
c) Siguiendo los mandamientos engañosos la conciencia comprende que debe salir de ellos, que debe dejar caer la máscara, olvidar la oposición entre el mundo de arriba y el de abajo, el de los dioses y el de los hombres, en una palabra, reconciliarse. El cielo se despuebla y aparece sólo la conciencia humana. De la tragedia hemos pasado a la comedia.

a) *Las figuras de la tragedia*

> El *terreno universal* en el que procede el movimiento de estas figuras engendradas por el concepto es la conciencia del primer lenguaje representativo y de su contenido carente de sí-mismo y entregado a la disgregación. Es el pueblo común en general cuya sabiduría se expresa en el *coro* de la *vejez*. (FE, p. 426; PhG, p. 535)

El momento del universal abstracto es el momento del pueblo común. Es éste el sujeto o concepto en su primer momento, en el que todavía no se ha desprendido de la naturalidad. El momento del sentido común, como lo denominaría Gramsci, momento caótico y contradictorio. De él es necesario salir, pero sólo se lo puede hacer desde él. El sujeto o "pueblo común" *(das gemeine Volk)* se particulariza, engendrando las figuras de los héroes y de los dioses.

El primer momento de la realización del sujeto es también el momento de la impotencia, de las posibilidades que aún son sólo eso, posibilidades. Es el momento del bebé, el ser más impotente, en cuanto que basta dejarlo solo para que perezca. Es por ello que en la tragedia este momento se encuentra representado por el "coro de la vejez".[1] Hegel pasa a caracterizarlo.

1. El "coro de la vejez" sólo se da en algunas tragedias, pero para Hegel es lo más representativo de todos los coros de las tragedias, porque siempre expresa ese momento de impotencia del sujeto.

> Careciendo de la fuerza de lo negativo, no puede aglutinar y domeñar la riqueza y la abigarrada plenitud de la vida divina, sino que la deja dispersarse y ensalza en sus himnos de veneración cada momento singular como un dios independiente, tan pronto éste como otro. (*FE*, p. 426; *PhG*, p. 535)

Sólo cuando se desprende de la naturaleza, o cuando sale de la abstracción, el sujeto o concepto comienza a dominar los momentos particulares que antes aparecían dispersos, caóticos, como si cada uno formase una realidad independiente, al estilo de las mónadas leibnizianas que necesitaría la mónada de las mónadas o la supermónada para armonizarse entre ellas.

La vida divina es la vida del espíritu, o sea, la del sujeto o concepto. Es un mundo pletórico de vida, de riquezas que, al principio, aparece de esa manera caótica en que Gramsci ve al sentido común. Sólo el concepto en su madurez puede dominarlas, no desde fuera sino desde dentro. Es así como en la "Lógica del ser", es decir, en la primera parte de la *Lógica*, a duras penas puede el sujeto dominar el flujo de la realidad. Heráclito con su concepción de que "todo fluye" es la expresión clásica de este momento de la dialéctica.

Ante el concepto en su primer momento, en el que sólo pueden verse, en una representación, los distintos momentos de la riqueza espiritual, se le aparece como otros tantos dioses independientes entre sí. Ante ellos se inclina reverente, asombrado. Le falta "la fuerza de lo negativo", la fuerza necesaria para afrontar la contradicción, el desgarro, la escisión, esa fuerza que en la *Lógica* comienza a aparecer en el segundo momento, el correspondiente a la *Lógica de la esencia*.[2]

> Pero cuando se da cuenta de la seriedad del concepto, como cuando ésta avanza sobre tales figuras y las destroza, cuando ve cuán mal les va a sus ensalzados dioses, que se aventuran a este terreno en el que impera el concepto, no es la potencia negativa misma la que interviene actuando, sino que se mantiene en el pensamiento carente de sí-mismo de la misma, en la conciencia del *destino extraño* y coloca en primer plano el vacuo deseo del aquietamiento, el débil lenguaje del apaciguamiento. (*FE*, p. 426; *PhG*, p. 535)

La seriedad del concepto implica, como sabemos, el hacerse cargo de la fuerza de la negatividad. Ésta es un momento esencial de su autorrealización pero, en el momento de la representación, la negatividad sólo aparece como muerte y destrucción sin resurrección, o sea, sin superación. Los dioses nada pueden contra la necesidad sino afligirse y lamentarse. Ésta se le aparece al

2. La primera parte de la *Lógica*, es decir, la lógica del ser, presenta una dialéctica trabada, difícil. Al concepto le cuesta dominar las contradicciones y superar el mero fluir. En la segunda parte, esto es, en la lógica de la esencia, las contradicciones aparecen en toda su profundidad y dureza. El concepto las va dominando con fuerza, pero sin elasticidad. Recién en la tercera parte, en la lógica del concepto, éste logra dominar plenamente las contradicciones. La dialéctica presenta, entonces, un movimiento elástico, ágil, armonioso.

coro de la vejez como un "destino extraño" *(ein fremdes Schiksal)*, un destino que se le impone desde fuera, frente al cual no atina a otra cosa que a implorar por el apaciguamiento.

> En el *temor* a las potencias superiores, que son los brazos inmediatos de la sustancia, en el temor a la lucha de unas contra otras y al simple sí-mismo de la necesidad, que los aplasta al igual que a los vivos a ellos vinculados; en la *compasión* por éstos, a quienes sabe al mismo tiempo como una cosa consigo mismo, es para ello solamente el terror inactivo de este movimiento, el lamento igualmente impotente y, como final, la vacía quietud de la rendición a la necesidad, cuya obra no es concebida como la acción necesaria del carácter, ni como el obrar de la esencia absoluta dentro de sí misma. (FE, p. 426; PhG, pp. 535-536)

Para el sujeto en su primer momento las negatividades o particularizaciones son como "los brazos inmediatos de la sustancia". "Brazos", porque se siente su fuerza como algo amenazador; "inmediatos", porque todavía no logra dominar la negatividad. Ésta aparece directamente como aniquiladora y no como destructora-creadora, negatividad creadora, la fluidez del sujeto que se crea creando.

En consecuencia, el sujeto experimenta temor y compasión, pero estos sentimientos no se transforman en actos creadores, en momentos negativos de la realización intersubjetual, sino que producen paralización. Son sólo "terror inactivo". Lamento impotente, rendición ante la ciega y vacía necesidad que impone su ley de forma inexorable.

> Ante esta conciencia espectadora, como terreno indiferente de la representación, el espíritu no aparece en su multiplicidad dispersa, sino en simple desdoblamiento del concepto. Su sustancia se muestra, pues, desgarrada solamente en sus dos potencias extremas. (FE, p. 426; PhG, p. 536)

Ante la conciencia espectadora del coro, el espíritu aparece desgarrado en sus dos potencias extremas que ya conocemos. Son las dos potencias "que han sido determinadas como derecho *divino* y derecho *humano*, derecho del mundo subterráneo y del mundo de lo alto; aquél la *familia*, éste el *Estado-poder*, de los cuales el primero era el *carácter femenino* y el segundo, el *masculino*". De esa manera, "el círculo de los dioses, primeramente multiforme y flotante en sus determinaciones, queda restringido a estas potencias" (FE, p. 427; PhG, p. 536).

De la dispersión de la sustancia ética como se presentaba ante la conciencia común del pueblo, representado por el coro, a la división en sus "dos potencias extremas", se ha dado un paso gigantesco hacia "la individualidad propiamente dicha". Las dos potencias extremas, la familia y el Estado, o la particularidad y la universalidad, lo privado y lo público, lo humano y lo divino, recogen en sí la dispersión primera, pero aún no logran dialectizarse en forma elástica.

Ambas potencias aparecen inmediatamente adheridas a los seres autocons-

cientes que son los héroes, aparecen como "caracteres". Ello hace que la adhesión de cada héroe a su carácter no soporte su dialectización. Es por ello que el héroe no logra ver el otro lado. Queda pegado, adherido, encadenado a su carácter. Obedece a su carácter y, en consecuencia, o al Estado o a la familia. Es sobre todo la tragedia *Antígona* la que muestra esta situación trágica con meridiana claridad.

> Al mismo tiempo, la esencia se divide atendiendo a su *forma* o al *saber*. El espíritu actuante [...] toma su fin sacándolo de su carácter y lo sabe como la esencialidad ética; pero, por medio de la determinabilidad del carácter, sabe solamente una de las potencias de la sustancia, permaneciéndole oculta la otra. (*FE*, p. 427; *PhG*, p. 537)

Así como el obrar de los héroes es un obrar dependiente absolutamente de su carácter y, en consecuencia, unilateral, también lo es su saber o conciencia. La heroína, Antígona, sólo sabe el derecho de la familia, el de los dioses subterráneos, mientras que Creonte sólo sabe el derecho del Estado, el de los dioses de lo alto. Edipo sólo sabe el derecho del Estado e ignora el de la familia.

> *Uno* es el *lado de la luz*, el dios del oráculo que, atendiendo a su momento natural, que brota del sol que todo lo ilumina, lo sabe y lo revela todo; *Febo* y Zeus *que es su padre*. Pero los mandamientos de este dios que habla la verdad y sus anuncios de lo que *es* son más bien engañosos. Pues este saber es, en su concepto, de modo inmediato, el no-saber, porque la *conciencia* es en sí misma en el obrar esta oposición. (*FE*, p. 427; *PhG*, p. 537)

En el juego de la luz y las tinieblas, Zeus, el padre de los dioses, y Febo están del lado de la luz, de la claridad. Febo es el dios del oráculo que radica en Delfos. A él se acude para conocer el destino. Pero detrás de la luz están las tinieblas. Mas no hay luz sin tinieblas y Febo sólo habla de la luz, ocultando las tinieblas, donde "se esconde y se queda acechando al fondo" la otra potencia, rechazada por la luz.

Es por ello que los mandamientos de Febo se tornan engañosos, pues contemplan un solo lado y dejan el otro en la oscuridad. De ahí viene el golpe, el castigo, la destrucción. "Quien podía descifrar por sí mismo el enigma de la esfinge, como aquel que confiaba de un modo infantil, eran arrastrados a la catástrofe por el dios que les revelaba" (*FE*, pp. 427-428; *PhG*, p. 537). Edipo fue capaz de resolver el enigma de la Esfinge, pero no su propio enigma. Supo manejar el Estado, pero no su familia.

b) *La acción escinde la sustancia ética*

Una conciencia más reflexiva necesariamente entra a dudar de estas revelaciones, desconfianza que "tiene su fundamento", pues se da cuenta de que "su saber es unilateral, que su ley es solamente la ley de su carácter, que ha

captado solamente una de las potencias de la sustancia. La acción misma es esta inversión de lo *sabido* en su *contrario*, el *ser*, es el trueque del carácter y del saber en el derecho de lo contrapuesto, con el que aquél se halla enlazado en la esencia de la sustancia, el trueque de las Erinias del otro poder y del otro carácter incitados a la hostilidad. Este derecho *de abajo* se sienta con Zeus en el trono y goza de la misma consideración que el dios revelado y que sabe" (*FE*, p. 428; *PhG*, p. 538).

El héroe trágico obra con el saber de una sola de las potencias, pero la sustancialidad, el espíritu ético, es la totalidad . Comprende ambos lados que, en esta etapa del espíritu, no se dialectizan sino que se yuxtaponen. Al ver un lado y obrar consecuentemente, se lo hace de una manera unilateral. El otro lado, o la otra potencia, se ofende, porque se ataca su derecho. Si se obedece sólo al dios de la luz, se ofende a las Erinias. Si se obedece a éstas, se ofende al dios de la luz.

Aquí radica la tragedia. No se trata de un enfrentamiento de pasiones o de pasión y deber. No es una elección que debe hacer el héroe entre dos posibilidades. Ésta es la tragedia moderna, ya presente en Eurípides, pero no en Esquilo y Sófocles. En estas tragedias, que expresan la auténtica tragedia griega, es decir, la de la etapa del espíritu que corresponde a la *polis*, el héroe no puede elegir, porque sólo se le presenta un lado. La tragedia no es personal, es epocal; no es del héroe, es del espíritu.

> A estas tres esencias es limitado por la individualidad actuante el mundo de los dioses del coro. Lo uno es la *sustancia*, que es tanto la potencia del hogar y el espíritu de la piedad familiar como la potencia universal del Estado y del gobierno [...] De una parte ambas –tanto la figura del dios revelado como la de las Erinias– gozan del mismo honor, de otra parte, la *figura* de la *sustancia*, Zeus, es la necesidad de la *relación* entre ambas. (*FE*, pp. 428-429; *PhG*, pp. 538-539)

La acción *(die Handlung)* siempre es una escisión, una ruptura. El momento sustancial del sujeto o del espíritu es el momento del en-sí, cuando las mediaciones aún no han sido puestas. La acción escinde la sustancia. Por ello, "la individualidad actuante" *(die handelnde Individualität)* divide a la sustancia que es al mismo tiempo los dos lados que el héroe no puede ver, el del Estado y el de la familia, el de Febo y el de las Erinias.

Hegel habla aquí de tres esencias. Se refiere a tres momentos del espíritu que aquí están separados, no dialectizados, o con una dialéctica trabada, en la que la superación *(Aufhebung)* aparece como destrucción. La totalidad del espíritu se muestra como sustancia, representada ésta por Zeus, el padre de los dioses del Olimpo. Zeus es "la necesidad de la relación" *(die Notwendigkeit der Beziehung)* entre Febo y las Erinias, el Estado y la familia.

Esa relación no se ha llenado todavía de contenido que, como sabemos, sólo puede hacerse dialécticamente, saliendo del vacío de la abstracción. Zeus aparece aquí como la "necesidad de la abstracción, como el destino ciego, vacío, que se abate sobre el héroe, que destroza lo que se interpone en su camino. Esa

vaciedad del destino es la vaciedad de la autoconciencia. Cuando ésta aparezca o, mejor, se realice, se habrá evaporado la necesidad en el olvido.

c) *La caída de la máscara*

> La conciencia ha puesto en claro esta oposición por medio de la acción; obrando con arreglo al saber revelado, experimenta el carácter engañoso de este saber y, al entregarse con arreglo al contenido a un atributo de la sustancia, ha ofendido al otro y ha dado a éste el derecho contra ella. Siguiendo al dios que sabe, ha captado más bien lo no revelado y expía la falta de haberse confiado al saber cuya ambigüedad, por ser ésta su naturaleza, debía darse también *para ella* y darse como una *advertencia*. (*FE*, p. 429; *PhG*, p. 539)

Layo, el padre de Edipo, recibe la revelación de parte de Apolo o Febo acerca de que su hijo lo mataría a él y lo suplantaría en el trono. Para burlar la predicción decide primero no tener hijos y, cuando fatalmente éste vino, decide matarlo. Quien debía cumplir la orden no la cumple y el hijo, Edipo, se salva. Edipo, habiendo escuchado que sus padres, los monarcas de Corinto, no eran sus padres verdaderos, va a consultar a Apolo o Febo, el dios de la luz, el cual le revela que matará a su padre, por lo cual decide alejarse de Corinto para hacer vana la predicción. En el camino a Tebas precisamente mata a su padre, sin saber que se trataba de tal.

Detrás de lo revelado está oculto, al acecho, lo no revelado. Cumpliendo la ley de lo revelado se ofende a la de lo no revelado, la cual no puede menos que vengarse. El saber, en esta etapa de la dialéctica del espíritu, es un saber ambiguo, porque los dos momentos, el de la luz y el de las tinieblas, el mundo de arriba y el de abajo, no se dialectizan. Sólo se oponen.

"El frenesí de la sacerdotisa, la figura inhumana de las brujas, la voz del árbol, del pájaro, del sueño, etc., no son los modos en que la verdad se manifiesta, sino signos admonitorios del engaño, de la falta de reflexión, de la singularidad y la contingencia del saber" (*FE*, p. 429; *PhG*, p. 539). La sacerdotisa a la que aquí se refiere Hegel es la que se encontraba en Delfos, de la que dice Heráclito: "El Señor de quien es el oráculo de Delfos ni dice ni oculta, sólo indica" (Frag. 93). El héroe trágico se verá siempre envuelto en la ambigüedad de los oráculos y, al cumplir con la ley que le es clara, atrae sobre sí toda la furia de las potencias que obedecen a la ley contraria.

Si obedece la ley de la familia, desobedece la del Estado, y si, por el contrario, obedece la ley del Estado, desobedece la de la familia. La potencia que corresponde a la ley desobedecida se siente ofendida y descarga toda su fuerza destructora contra el ofensor. Edipo se revienta los ojos y parte al exilio; Antígona se ahorca, pues "ambas tienen el mismo derecho y, por tanto, en su contraposición, que la acción produce, la misma falta de derecho. El movimiento del obrar muestra su unidad en la mutua destrucción de ambas potencias y de los caracteres autoconscientes" (*FE*, p. 429; *PhG*, p. 549).

> La reconciliación *(die Versöhnung)* de la oposición consigo misma es el *Leteo* del *mundo subterráneo* en la muerte, o el *Leteo* del *mundo de lo alto* como absolución, no de la culpa, pues la conciencia que ha obrado no puede ya renegar de ella, sino del crimen, y su apaciguamiento por medio de la expiación. Ambos son el *olvido (die Vergessenheit)*. (*FE*, p. 429; *PhG*, p. 540)

No hay verdadera superación, pues los dos momentos, el universal y el particular, no se dialectizan. La única superación es el olvido, "borrón y cuenta nueva". El olvido viene sea por la muerte o por la absolución. Ésta sólo puede provenir de arriba, del Estado. Naturalmente no puede absolver de la culpa, porque ésta es intrínseca a la conciencia que la ha cometido. Es una con la conciencia.[3] La absolución es un indulto. Absuelve del crimen o, mejor, de la pena que conlleva el crimen. La conciencia, así perdonada, se apaciguará mediante la expiación.

Con el olvido desaparecen de hecho los dioses de abajo y los de arriba, las Erinias y el Olimpo. Sólo queda "la unidad inmóvil del destino", lo que significa "la indiferente irrealidad de Apolo y las Erinias y el retorno de su animación y de su actividad al simple Zeus", lo cual significa, a su vez, "la despoblación del cielo".

> La autoconciencia representada en la tragedia sólo conoce y reconoce, por tanto, una suprema potencia, y a este Zeus solamente como la potencia del Estado o del hogar y, en oposición al saber, solamente como el padre del saber de lo *particular* que deviene figura y como el Zeus del juramento y de las Erinias, de lo *universal*, de lo interior que mora en lo oculto. (*FE*, p. 430; *PhG*, p. 540)

El proceso del espíritu que sigue la *Fenomenología* es el proceso del devenir autoconsciente. La autoconciencia está presente en todo el proceso desde el inicio, desde la certeza sensible, pero no está puesta. Debe ponerse. En la tragedia, la autoconciencia se desvincula de la multitud de dioses de la epopeya. Sólo queda Zeus, representación de la potencia del Estado. De esa manera, es el padre tanto "del juramento y de las Erinias", es decir, de lo particular, como "de lo interior que mora en lo oculto" *(des im Erborgenen wohnenden Innern)*, es decir, de lo universal. Zeus, la suprema potencia, es universal abstracto, la necesidad. Es el término medio que todavía no lo es, que no funciona como tal, función que sólo puede cumplir en la medida en que se dialectice. Lo verdaderamente universal se encuentra todavía oculto.

3. En este concepto de la culpa y el crimen es clara la influencia luterana. Efectivamente, para Lutero no hay absolución posible de la culpa. El pecador al que se le perdonan sus pecados continúa siendo tan pecador como antes. Sólo se le condona la pena. Por otra parte, la absolución de lo alto a la que se refiere Hegel se encuentra en *Las Euménides*, la tercera de las tragedias que componen *La Orestíada* de Esquilo.

Orestes, el matricida, perseguido por las furiosas Erinias, aconsejado por Apolo, se refugia en el templo de Palas, en el cual la diosa, luego de la votación de los jueces, pronuncia la sentencia absolutoria: "Este hombre es absuelto de su delito de sangre".

> Por el contrario, los momentos que siguen dispersándose del concepto en la representación y que el coro hace valer sucesivamente, no son el *pathos* del héroe, pero descienden en él al plano de la pasión, a momentos contingentes y carentes de esencia que el coro carente-de-sí-mismo ensalza ciertamente, pero que no son capaces de constituir el carácter de los héroes ni de ser enunciados y respetados por ellos como su esencia. (*FE*, p. 430; *PhG*, pp. 540-541)

De Esquilo y Sófocles hemos pasado a Eurípides; del *pathos*, a la pasión. El héroe no elige entre dos posibilidades, entre lo bueno y lo malo, lo mejor o lo peor, o entre dos bienes contrarios. No elige entre un bien sensible y otro espiritual, entre el amor a una mujer y el poder. Todo ello es objeto de la pasión. Es lo que expresa el coro. No es la pasión la que mueve al héroe, sino el *pathos*, la adhesión total a su ley, al Estado o a la familia, a Apolo o a las Erinias. Esta adhesión del héroe constituye su carácter. No hay mediación entre el héroe y esta adhesión. Es inmediata.

Sobre Apolo, las Erinias, el coro y los héroes campea el destino, la necesidad como "potencia negativa" de todas esas figuras. Esa potencia negativa es el "sí-mismo" *(das Selbst)* que aquí "aparece solamente como atribuido a los *caracteres*, y no como el término medio del movimiento". Es la autoconciencia, que por ser "todavía diferente de la sustancia y del destino, es en parte el coro o más bien la muchedumbre de espectadores a la que este movimiento de la vida divina, como algo *extraño*, llena de terror o en la que este movimiento, como algo cercano, engendra solamente la emoción de la *compasión* inactiva" (*FE*, p. 430; *PhG*, p. 541).

El momento de la aparición de la autoconciencia es traumático, porque sólo puede hacerlo rompiendo todas las defensas detrás de las cuales la conciencia se encontraba protegida. El tema fue tratado en la dialéctica de la autoconciencia. Es el siervo el que abre el camino de la libertad, en la medida en que mediante el paso por la angustia se fluidifica y logra, luego, su independencia mediante la *Bildung* (véase *IRV*, pp. 175-185).

La autoconciencia o sujeto es la negación de toda objetualidad. La conciencia antes de devenir autoconciencia se encontraba en cierta manera objetualizada. Estaba protegida, defendida por la objetualidad. Todas las instituciones juegan ese papel objetual, indispensable para que el sujeto o autoconciencia, pura negatividad, no termine volatilizándose en una fluidificación imparable. Pero la tendencia de las instituciones, o de todo lo objetual, es absorber completamente al sujeto en el objeto. El sujeto sólo puede serlo rompiendo siempre el cascarón.

Pero al romper el cascarón o las defensas, el sujeto queda solo, en el aire o en la oscuridad. No tiene dónde aferrarse, "no sabe dónde está parado". La tierra se ha deslizado bajo sus pies. Es la experiencia de la angustia, del terror que engendra en el coro el sentimiento de "compasión inactiva", porque se experimenta esa negatividad como algo extraño *(fremdes)* que amenaza desde fuera.

El destino, o sea, la autoconciencia, aún no ha aparecido. Está cerca, amenazando. Se representa mediante la máscara del actor, por lo cual "la

autoconciencia del héroe tiene que salir fuera de su máscara y presentarse del modo como ella se sabe, como el destino tanto de los dioses como de las potencias absolutas mismas, sin estar ya separada del coro, de la conciencia universal" (*FE*, p. 431; *PhG*, p. 541).

La máscara cae, aparece el sí-mismo real *(das wirkliche Selbst)*. La autoconciencia aparece como lo que ella es, como el destino *(das Schicksal)* que planeaba sobre los dioses, los héroes y el coro. De la tragedia hemos pasado a la comedia, de Esquilo y Sófocles a Aristófanes, paso que es preparado por Eurípides.

3. LA COMEDIA

> Ante todo, la *comedia* tiene el lado de que en ella la autoconciencia real se presenta como el destino de los dioses. Estas esencias elementales no son, como momentos *universales*, un sí-mismo, ni son reales [...] el sí-mismo real no tiene como su sustancia y contenido un tal momento abstracto. (*FE*, p. 431; *PhG*, pp. 541-542)

En la comedia, la autoconciencia se muestra como aquello que en la tragedia aparecía como destino y ante el cual sentía terror. Esas esencias universales, los dioses, no son reales. Ahora se muestran como irreales. Los actores de las comedias de Aristófanes pueden reírse a sus anchas de los dioses. No existen. Fueron absorbidos plenamente por la autoconciencia a la que siempre pertenecieron.

> Él, el sujeto, se halla, pues, por encima de tal momento como por encima de una propiedad singular y, revestido de esta máscara, expresa la ironía de dicha propiedad, que quiere ser algo para sí. La arrogancia *[das Aufspreizen]* de la esencialidad universal se delata en el sí-mismo; se muestra prisionera de una realidad y deja caer la máscara *[lässt die Maske fallen]*, precisamente cuando quiere ser algo justo. (*FE*, p. 431; *PhG*, p. 542)

Las esencias universales o dioses, que no son más que un momento, aparecen ante el sujeto como una propiedad suya, por lo cual la máscara que ostenta el actor trágico "expresa la ironía de dicha propiedad", es decir, su irrealidad, cuando pretende lo contrario, ser lo máximo real. Cuando la esencialidad universal, la autoconciencia, quiere ser algo justo, no hipócrita, "deja caer la máscara".

> Aquí, el sí-mismo, presentándose en su significado como real, actúa con la máscara que se pone una vez para ser su persona, pero sale rápidamente de esta apariencia para tornar a su propia desnudez y a su habitualidad, que muestra que no es diferente del sí-mismo en sentido propio, del actor y del espectador. (*FE*, p. 431; *PhG*, p. 542)

La máscara le es esencial al actor trágico, como veíamos. Ella significa que el actor no es él mismo. Está en lugar de otro, o es simplemente soporte,

persona de ese otro que es una de las potencias universales. 'Persona' aquí significa mero soporte. En este caso, soporte de la potencia universal. Más adelante, soporte de derecho. La máscara debe caer para que la persona deje de ser tal, devenga sí-mismo. Al caer la máscara, el actor aparece en toda su desnudez. Es igual al espectador.

> La sustancia divina reúne en ella [en la individualidad] la significación de la esencialidad natural y ética:

a) "En lo tocante a lo natural, la conciencia-de-sí real se muestra ya en el empleo de este mismo elemento para su adorno, su morada, etc., y en la ofrenda de su festín, como el destino al que se le ha revelado el secreto que guarda relación con la autoesencialidad de la naturaleza; en el misterio del pan y del vino, se los apropia a ambos juntos con el significado de la esencia interior, y en la comedia tiene en general conciencia de la ironía de este significado" (*FE*, p. 431; *PhG*, p. 542).

Lo natural y lo ético se reúnen en el individuo. Lo natural está destinado a lo ético o a lo espiritual o subjetual. Es el sujeto el que se apropia de la naturaleza y ésta adquiere todo su sentido o significado en la medida en que es apropiada por el espíritu. Los adornos tanto del templo como de la casa del individuo, las ofrendas, el banquete del pan y del vino, agotan toda su esencialidad o significatividad en su referencia al espíritu, a la comunidad o intersubjetividad.

La comedia será el momento de la máxima conciencia de esta apropiación de la naturaleza por el espíritu y, en consecuencia, de la falta de significación de lo natural en sí mismo. Ello será expresado por la ironía, esa risa de la comedia aristofánica que reduce los elementos naturales a su realidad desprovista de la significación espiritual.

b) "En la medida en que ahora esta significación contiene la esencialidad ética, es en parte el pueblo bajo sus dos aspectos, el del Estado o el *demos* propiamente dicho, y el de la singularidad familiar; pero es, en parte, el puro saber autoconsciente o el pensamiento racional de lo universal" (*FE*, pp. 431-432; *PhG*, p. 542).

El individuo contiene, además de la esencialidad natural, la esencialidad ética, la cual se encuentra repartida entre el Estado y la familia, por una parte, y la pura autoconciencia, por otra. La esencialidad natural está ordenada a la esencialidad ética. La morada está destinada a la familia, el festín, al *demos* o pueblo o Estado.[4]

> Aquel *demos*, la masa universal que se sabe como señor y regente, y también como el entendimiento y la intelección *[Verstand und Einsicht]* que

4. Menester es tener en cuenta que, para Hegel, el Estado no es un aparato sino el universal concreto, la realización de la eticidad. En la *polis* la eticidad se encuentra todavía en su inmediatez o naturalidad que se superará sólo en el Estado moderno.

> deben ser respetados, se violenta y perturba por la particularidad de su realidad y presenta el ridículo contraste entre su opinión de sí y su ser-ahí inmediato, entre su necesidad y su contingencia, entre su universalidad y su vulgaridad. (FE, p. 432; PhG, pp. 542-543)

La comedia expresa el momento de la aparición de la particularidad, del sujeto individual, en la *polis*, momento del espíritu que no soporta tal acontecimiento. El *demos* de la *polis* es el *demos* inmediato en el que las contradicciones no están puestas. Cuando éstas se ponen, el *demos* se despedaza. La verdadera aparición y realización del individuo como individuo sólo será posible en el Estado moderno y en la religión cristiana en su expresión luterana.

El *demos*, nos dice aquí Hegel, "se sabe como señor y regente". Efectivamente, participa en los debates y decisiones políticas, dicta leyes, declara la guerra y la paz, pero lo hace sólo en el nivel del "entendimiento y de la intelección" *(Verstand und Einsicht)*, no en el nivel de la razón *(Vernunft)*. Sólo en el nivel de la razón será posible que el particular como tal, el individuo de la sociedad civil, encuentre su lugar y pueda realizarse.

El *demos* o universalidad inmediata de la *polis* "se violenta y perturba" *(ewingt und betört sich)* por la aparición de la particularidad. Ésta aparece como algo ajeno que no tiene lugar en la *polis*. Se produce entonces el "contraste ridículo" *(lächerliches Contrast)* entre:

a) Su opinión de sí y su ser-ahí inmediato.
b) Su necesidad y su contingencia.
c) Su universalidad y su vulgaridad.

El ser-ahí inmediato del singular en la *polis* no tiene ninguna vigencia. Para la *polis* no existe, pero él piensa todo lo contrario. Su hinchazón hará que la asamblea del *demos* lo exilie. Él es absolutamente contingente en cuanto particular en las circunstancias de la *polis*, y su contingencia se pone de manifiesto en el comportamiento vulgar que las comedias de Aristófanes exponen públicamente. Su necesidad y universalidad quedan ocultas, impedidas de manifestarse, por lo cual en lugar de ser momentos de realización se transformarán en momentos de destrucción.[5]

> Si el principio de la singularidad, separado de lo universal, surge en la figura propiamente dicha de la realidad y se apodera manifiestamente de la comunidad, cuya enfermedad secreta es *[dessen geheimer Schaden es ist]*, y la organiza, se delata de un modo inmediato el contraste entre lo universal como una teoría y aquello de que se trata en la práctica, se delata la total emancipación de los fines de la singularidad inmediata con respecto al orden universal y a la burla *[Spott]* que aquélla hace de éste. (FE, p. 432; PhG, p. 543)

5. El problema que aquí trata Hegel es el de la crisis de la *polis* que se encuentra en el origen de los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles. De una manera especial aparece en *República* y *Leyes* de Platón, y en el capítulo IV de la *Política* de Aristóteles.

"El principio de la singularidad", o sea, el particular, es "la enfermedad secreta" de la *polis* porque ésta es todavía el universal inmediato o abstracto. Se encuentra bajo el sistema del entendimiento y la intelección. Si el individuo quiere organizar la *polis* desde él mismo, como lo pretenderá Alcibíades, provocará el desastre de la *polis*. El universal queda sólo en la teoría. En la práctica predomina el particular. La *polis*, el *demos*, está al servicio de los caprichos del singular, de Alcibíades, por ejemplo.

El singular, entonces, se burla del universal, toma a chacota, a risa, las leyes, las ordenanzas, las instituciones del *demos*. Es lo que se muestra espléndidamente en las comedias de Aristófanes. Las burlas tienen un tono subido, llegando a la vulgaridad. Es la ironía disolvente de todo orden. Sócrates, que busca encontrar el puesto del singular en el universal de la *polis*, se convierte en el blanco preferido de las burlas aristofánicas.

"El *pensamiento* racional sustrae la esencia divina a su figura contingente y, en contraposición, a la sabiduría carente de concepto del coro, que enuncia diversas máximas éticas y hace valer una multitud de leyes y determinados conceptos de deberes y derechos, los eleva a las simples ideas de lo *bello* y lo *bueno*" (*FE*, p. 432; *PhG*, p. 543). La esencia divina, la universalidad, es separada de las figuras de los dioses, de Zeus, Febo, Palas Atenea, que son figuras contingentes y se transforman en los conceptos abstractos de lo bello y lo bueno.

"El movimiento de esta abstracción es la conciencia de la dialéctica que en ella tienen estas máximas y leyes y, con ello, del desaparecer de la validez absoluta bajo la que previamente se manifestaban" (*FE*, p. 432; *PhG*, p. 543). Las máximas y leyes que expresa el coro son sólo momentos de la totalidad dialéctica de la esencia divina, o de la sustancia ética, pero el coro es incapaz de captar esta dialéctica. Cada máxima vale de por sí, tiene un valor absoluto. Al producirse la abstracción de lo bello y bueno, arrancados a la contingencia de los dioses, esas máximas y leyes pierden su valor absoluto.

> Al desaparecer la determinación contingente y la individualidad superficial que la presentación atribuía a las esencialidades divinas, éstas, atendiendo a su lado *natural*, sólo poseen ya la desnudez de su ser-ahí inmediato, son nubes, una niebla que desaparece, como aquellas representaciones. Atendiendo a su esencialidad *pensada*, se han convertido en los pensamientos *simples* de lo *bello* y lo *bueno*, tolerando el que se las llene con cualquier contenido. (*FE*, p. 432; *PhG*, p. 543)

Las esencialidades divinas son los dioses, representados como seres humanos, con los mismos deseos, amores, odios, en una palabra, pasiones. Al caer esa representación como pura representación, se devela su realidad. Por un lado, son simples representaciones con elementos tomados de la naturaleza, o son meros elementos naturales. Así, Aristófanes se ríe de cualquier interpretación que quiera ver en las nubes más que niebla y vapor. Ése es el lado natural de la representación.

Por otro lado, en esas representaciones se encuentra algo más elevado. Son pensamientos y, en ese sentido, en los dioses se ubicaban las ideas de lo bello

y de lo bueno. Aquí aparece Platón con sus diálogos como el *Fedón*, el *Fedro*, la *República*, con los cuales defenestra a los dioses o, mejor, hace que se sometan a lo que realmente significan, las ideas. El Olimpo pasa a ser el *kosmos noetós*, el mundo inteligible o ideal, presidido por el *bien*, el verdadero sol que todo lo ilumina, alimenta y jerarquiza.

> La fuerza del saber dialéctico abandona las leyes y máximas determinadas del obrar al placer y la ligereza de la juventud extraviada [por esto] y da armas para el engaño a la pusilanimidad y a los cuidados de la vejez, limitada a la singularidad de la vida. (*FE*, p. 432; *PhG*, p. 543)

El saber dialéctico sólo puede ejercerse en la madurez del espíritu, cuando éste se encuentra dotado de su máxima fuerza. Responde a lo que en diversos pasajes Hegel denomina "la seriedad del concepto". Implica la dialéctica el dominio de las contradicciones, lo cual no es propio ni de la "juventud extraviada que se entrega al placer", ni de la debilitada vejez. La juventud va detrás del *carpe diem* epicúreo, tomando a cada momento el placer que se le presenta, perdiéndose finalmente en el infinito malo que Hegel trató en la dialéctica del "placer y la necesidad" (véase *RL*, pp. 67-77). La vejez, por su parte, sucumbe a cada dolor, sin que éste sea efectivamente la fuerza de lo negativo.

> Los puros pensamientos de lo bello y lo bueno, liberados de la suposición que contiene tanto su determinabilidad como contenido, cuanto su determinabilidad absoluta, la firmeza de la conciencia, ofrecen, por tanto, el cómico espectáculo de vaciarse de su contenido, convirtiéndose con ello en juguete de la opinión y de la arbitrariedad de la individualidad contingente. (*FE*, pp. 432-433; *PhG*, pp. 543-544)

Los dioses en los que lo bello y lo bueno se encontraban encarnados se han venido abajo. Con ello se han venido abajo esas esencias que ahora quedan a merced "de la opinión y de la arbitrariedad" de los particulares. No existen ni lo bueno en sí ni lo bello en sí, como pretenderá Platón. Todo es cuestión de opinión, de capricho. Cada uno determina lo que es bueno y lo que es bello. Es un espectáculo cómico.

> Es aquí donde el destino antes no consciente *[Hier ist also das vorher bewusstlose Schicksal]* que consiste en la quietud vacía y en el olvido y se halla separado de la autoconciencia, se reúne con ésta. El *sí-mismo singular* es la fuerza negativa por medio de la cual y en la cual desaparecen los dioses y sus momentos, la naturaleza que es ahí y los pensamientos de sus determinaciones; al mismo tiempo, aquél no es la vaciedad del desaparecer, sino que se mantiene en esta nulidad misma, es cerca de sí y la única realidad. (*FE*, p. 433; *PhG*, p. 544)

Sobre los héroes trágicos dominaba en forma absoluta el negro destino, contra el cual nada se podía hacer. Edipo puede derrotar a la Esfinge, pero no

al destino que lo determinaba a matar a su padre y casarse con su madre. Hegel dice que en eso que la conciencia griega sólo percibía un destino ciego, en realidad se encontraba la autoconciencia no consciente, o sea, no puesta. Los dioses se encontraban sujetos al destino. Era la "fuerza negativa" *(die negative Kraft)* que hacía desaparecer a los dioses. Esa fuerza negativa es la autoconciencia que termina fagocitándose a todos los dioses y sus momentos.

Este desaparecer de los dioses en la autoconciencia no es un mero desaparecer, no es el reinado de la vaciedad y de la nulidad. No es tampoco el reinado del escepticismo. Todo lo contrario. La autoconciencia es "la única realidad" *(die einzige Wirklichkeit)*. Esa única realidad es la del espíritu, o sea, del sujeto que, como se sabe, es intersujeto. Es la intersubjetividad.

> La religión del arte se ha consumado en él –en el sí-mismo singular– y ha retornado totalmente a sí *[die Religion der Kunst hat sich in ihm vollendet und ist vollkommen in sich zurückgegangen]*. (*FE*, p. 433; *PhG*, p. 544)

Éste es el final de la religión del arte. Ha cumplido su tarea que era la de unir definitivamente los dos momentos que se encontraban separados, el del actor y la máscara, el de los hombres y los dioses, el del destino y el héroe. Era la fuerza negativa de la autoconciencia que finalmente une los dos bordes que se encontraban separados. Finalmente el sujeto es sujeto, es decir, él mismo en su ser otro. Ésa es la autoconciencia que se encontraba agazapada en forma de destino que devoraba los obstáculos que se le oponían, hasta hacer caer la máscara y manifestarse a la luz del día.

> Puesto que la conciencia singular es en la certeza de sí misma lo que se presenta como esta potencia absoluta, esta potencia ha perdido la forma de algo *representado, separado* de la *conciencia* en general y extraño para ella [...] es el retorno de todo lo universal a la certeza de sí mismo, que es, por ello, la ausencia total de terror, la ausencia total de esencia de cuanto es extraño, y un bienestar y un sentirse bien de la conciencia *[ein Wohlsein und Sichwohlseinlassen des Bewusstseins]*, tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia. (*FE*, p. 433; *PhG*, p. 544)

Ha desaparecido el destino, es decir, la autoconciencia escondida, agazapada, que aparecía como extraña y amenazante. El universal ha descendido a la particularidad o, de otro modo, ha entrado en la particularidad que, de esa manera, se ha vuelto universal. El particular se ha vuelto universal. Él es toda la realidad. Una bocanada de aire fresco, de libertad, lo invade de tal manera que experimenta un "bienestar y un sentirse bien" como ya no será posible en otro momento de la historia.

TERCERA PARTE
LA RELIGIÓN MANIFIESTA

INTRODUCCIÓN

> A través de la religión del arte, el espíritu ha pasado desde la forma de la *sustancia* a la del *sujeto*, pues aquella religión *produce* la figura del espíritu y pone en ella el *obrar* o la *autoconciencia*, que en la sustancia atemorizadora no hace sino desaparecer y en la confianza no se capta ella misma. (*FE*, p. 433; *PhG*, p. 545)

Hemos entrado en el ámbito de la religión manifiesta *(offenbare)*. Wenceslao Roces, cuya traducción de la *Fenomenología* seguimos, como la mayoría, traduce literalmente "revelada". Creo conveniente traducir "manifiesta" en lugar de "revelada", por cuanto lo que Hegel quiere decir es que en este estadio religioso el espíritu se manifiesta plenamente, se automanifiesta. Automanifestarse es autorrevelarse. Ello es correcto, pero el término 'revelación' en nuestra cultura está muy unido al dogma y ello hace que se preste a confusión.

La religión del arte es el paso previo a la religión manifiesta. La "sustancia", el espíritu en su inmediatez, ha devenido "sujeto", espíritu mediato. El espíritu se da finalmente su propia figura *(Gestalt)*. Es el "obrar" o la "autoconciencia". Ser autoconciencia es obrar, crear. Crear es crearse.

Resume luego Hegel la dialéctica que se ha producido en el proceso de la religión del arte para llegar a la religión manifiesta: "Este devenir humano de la esencia:

a) parte de la estatua, que sólo tiene la figura *exterior* del sí mismo, mientras que lo *interior*, su actividad, cae fuera de ella;
b) pero en el culto ambos se unifican,
c) y en el resultado de la religión del arte esta unidad en su plenitud ha pasado también, al mismo tiempo, al extremo del sí mismo; en el espíritu, que en la singularidad de la conciencia es perfectamente cierto de sí, se ha hundido toda esencialidad" (*FE*, pp. 433-434; *PhG*, p. 545).

La dialéctica es completamente clara. Estatua y culto no son desvalorizados sino todo lo contrario. Son momentos del devenir de la conciencia o del espíritu en el ámbito religioso. El pulular de estatuas, efigies, monumentos, ermitas,

medallas y demás objetos significativos, pertenece a un momento de la dialéctica del espíritu. En el culto la conciencia creyente se siente unificada con la esencia, con la divinidad. El resultado será que en el tercer momento la conciencia se verá a sí misma como independiente de la esencia. Ésta habrá naufragado en la conciencia del creyente.

> La proposición que enuncia esta ligereza dice así: *el sí-mismo es la esencia absoluta*; la esencia, que era sustancia y en la que el sí-mismo era accidentalidad, ha descendido al predicado, y el espíritu ha perdido su *conciencia* en esta *autoconciencia* a la cual nada se enfrenta en la forma de la esencia. (FE, p. 434; PhG, p. 545)

Es la aparición deslumbrante del yo, del individuo como tal. Finalmente el individuo se ha liberado de todas las leyes y estructuras. Ha quedado solo en el mundo, libre de ataduras. "El sí-mismo es la esencia absoluta" *(das Selbst ist das absolute Wesen).* Ha nacido el individualismo. Hegel salta de la *polis* a los siglos XVI y XVII. Para Lutero el hombre está solo, sin Iglesia, sin intermediarios con la esencia, es decir, con Dios. Para Descartes, todo se ha venido abajo. Sólo queda él con su conciencia. De ésta ha de partir para reconstruir todo el mundo de la cultura.

Luego de esta introducción Hegel desarrollará una serie de conceptos también introductorios, referentes a la muerte de Dios y a la encarnación humana de Dios, para desplegar después la dialéctica de la religión manifiesta o absoluta. La síntesis podría ser la siguiente:

- Capítulo 1. Dios ha muerto. Los momentos de la conciencia estoica, escéptica y desgraciada, tratadas en el capítulo IV (véase IRV, pp. 191-234), son retomados ahora, pero no ya como figuras de la conciencia en abstracto, sino en su devenir concreto en la época del Imperio romano. Se muestra allí cómo detrás o debajo de la aparente felicidad de la conciencia cómica se esconde, dispuesta a dar el zarpazo, la conciencia desgraciada, producto de la "muerte de Dios", del Dios-objeto, del Dios-sustancia.
- Capítulo 2. La encarnación humana de Dios. Se trata del verdadero contenido de la religión absoluta o manifiesta, el espíritu de la comunidad. Es la suprema realización del espíritu, pero no todavía en el concepto sino en la representación, porque nos encontramos en el nivel de la experiencia religiosa. Falta pasar al otro nivel, el especulativo.
- Capítulo 3. La religión absoluta. Ahora se despliega la dialéctica de la religión absoluta como a) el espíritu dentro de sí mismo, es decir, la Trinidad; como b) el espíritu en su enajenación, esto es, el reino del Hijo; y finalmente, como c) el espíritu en su plenitud, es decir, el reino del Espíritu.

CAPÍTULO 1

DIOS HA MUERTO

"Esta proposición: *el sí-mismo es la esencia absoluta,* pertenece, como es claro por sí mismo, al espíritu no religioso, al espíritu real; y debe recordarse que es ésta la figura del espíritu que lo expresa." Está claro que si el sí mismo es la esencia absoluta, estamos fuera de lo religioso. Es el individualismo en su posición extrema. Pero, "esta figura contendrá, al mismo tiempo, el movimiento y la inversión de dicha proposición que rebaja el sí-mismo al predicado y eleva la sustancia al sujeto" (*FE*, p. 434; *PhG*, p. 545).

"El sí mismo es la esencia absoluta" significa que el yo es el sujeto y la esencia absoluta el predicado. La esencia absoluta pasa a ser una cualidad del sujeto que es el yo. La inversión significa lo contrario: la autoconciencia o yo es el predicado de la esencia absoluta. Pareciera, pues, que volvemos a la religión de la naturaleza. Pero, nos dice Hegel, no es así. En efecto:

> De tal modo que la proposición inversa no convierte *en sí o para nosotros* a la sustancia en objeto o, lo que es lo mismo, no restaura la sustancia de modo que la conciencia del espíritu sea hecha retornar a su comienzo, a la religión natural, sino de modo que esta inversión sea producida *para* y *por la misma autoconciencia.* (*FE*, p. 434; *PhG*, p. 545)

La inversión no se produce automáticamente. No es producto de alguna fuerza externa. Es producida por la misma autoconciencia. Es ésta la que "produce la sustancia como sujeto", el cual "sigue siendo su propio sí-mismo". Sustancia y sujeto se igualan. "El espíritu es, pues, tanto *conciencia* de sí como de su sustancia *objetiva* cuanto *autoconciencia* simple, que permanece dentro de sí" (*FE*, p. 434; *PhG*, p. 546).

La marcha es de la sustancia al sujeto, de la conciencia a la autoconciencia, del símbolo al concepto. La categoría de sustancia elaborada a partir de la objetualidad, o de la conciencia que siempre es conciencia de objetos (véase *IRV*, pp. 71-139), expresa el momento del contenido. La categoría de sujeto expresa el momento de la autoconciencia, que es negación de la objetualidad, pero no

de su contenido. Todo el contenido que expresaba la categoría de sustancia se conservaba superado *(aufgehobene)* en la autoconciencia.

"La religión del arte pertenece al espíritu ético, que ya hemos visto más arriba que se hundía en el *estado de derecho*, es decir, en la proposición: *el sí-mismo como tal, la persona abstracta, es esencia absoluta*" (*FE*, p. 434; *PhG*, p. 546). Síntesis de todo el proceso dialéctico de la religión del arte. Se desarrolla en el ámbito de la eticidad, o sea, de la *polis*. Culmina en la persona abstracta, sin contenido, del Imperio romano.

> En la vida ética el sí-mismo se ha hundido en el espíritu de su pueblo, es la universalidad *plena*. La *singularidad simple*, por el contrario, se eleva desde este contenido, y su ligereza la depura en la persona, en la universalidad abstracta del derecho. En ésta se ha perdido la *realidad* del espíritu ético, los espíritus vacíos de contenido de las individualidades de los pueblos se han congregado en un panteón, no en un panteón de la representación, cuya forma impotente deje hacer a cada cual, sino en el panteón de la universalidad abstracta, del pensamiento puro, que los priva de cuerpo y confiere al sí-mismo carente de espíritu, a la persona singular, el ser-en-sí-y-para-sí. (*FE*, pp. 434-435; *PhG*, p. 546)

En la *polis* el individuo como tal no existía, ni como la persona abstracta ni como el individuo de la sociedad moderna. Se encontraba completamente inmerso en la universalidad de la *polis*, o sea, en la universalidad plena *(erfüllte)*. Desde este contenido pleno surge la "singularidad simple", la persona que se ha "liberado" de todo contenido, mero punto en la universalidad abstracta del imperio. Los pueblos, hasta ese momento individualidades plenas de contenido, se han vaciado del mismo y se han integrado como puntos o elementos en tal universalidad abstracta.

La persona es el sujeto abstracto, no el sujeto que es producto de la lucha por el reconocimiento sobre el que ha teorizado en el capítulo IV, referente a la autoconciencia (véase *IRV*, pp. 167-174). El único reconocimiento de la persona es el jurídico. Su único contenido es la propiedad. Por ello Hegel la colocará en el momento más pobre de la dialéctica política, en el momento del derecho abstracto.

> Es la conciencia *irreal*. Es, por tanto, solamente la estoica *independencia del pensamiento*, y ésta, atravesando el movimiento de la conciencia escéptica, encuentra su verdad en aquella figura que fue llamada la *autoconciencia desgraciada*. (*FE*, p. 435; *PhG*, pp. 546-547)

Habíamos visto que tras la conciencia trágica venía la conciencia cómica con la consiguiente alegría de haberse liberado de todo el peso de las responsabilidades de la *polis*. Esa conciencia ignora la desgracia que le espera, el retorno de la eticidad o de la universalidad negada. El estoicismo expresa ese momento de proclamación de la plena libertad. La libertad del individuo, la del átomo que

se ha liberado del universal. Pronto aparecerán las contradicciones que le mostrarán que la libertad era una ilusión. La conciencia se vuelve escéptica. Pero le aguarda algo peor. Caerá en la desgracia, "el reverso y complemento *[Gegenseite und Vervollständigung]* de la conciencia dentro de sí perfectamente feliz, de la conciencia cómica" (FE, p. 435; PhG, p. 547).

> En ésta [en la conciencia cómica] toda la esencia divina retorna o es la perfecta *enajenación* de la *sustancia*. Aquélla [la conciencia desgraciada] es, por el contrario, el destino trágico de la *certeza de sí-mismo*, que debe ser en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en *esta certeza* de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí, de la sustancia como del sí-mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*. (FE, p. 435; PhG, p. 547)

La conciencia cómica, tal cual se expresa en las comedias de Aristófanes, es "la perfecta enajenación de la sustancia" *(die vollkommene Entäusserung der Substanz)*. La sustancia, o sea, todo el contenido de la *polis*, se ha volatilizado. La conciencia ha quedado absolutamente libre, completamente liberada. Liberada de las deliberaciones de la *Ekklesía*, de las responsabilidades de la paz y de la guerra. Es la libertad de todo lo que ata, liga, obstruye. Libertad vacía de contenido. No es la libertad como realización, como potencia que se puede explayar en nuevas realizaciones. No puede menos de tener a sus espaldas la desgracia *(Schmertz)*.

Efectivamente, la certeza de sí mismo *(die Gewissheit seiner Selbst)* en que consiste la conciencia cómica implica "la pérdida de toda esencialidad", de todo contenido. Éste, en efecto, se encontraba en forma inmediata en la conciencia. Al emerger ésta de su inmediatez, deja afuera su contenido. Se encuentra, en consecuencia, sola, vacía. La consecuencia inmediata es que la misma certeza de sí vacila. Se pierde ella al mismo tiempo que su contenido. Desaparecen tanto la sustancia como el sí mismo, el contenido y la certeza de sí.

Ello se expresa con la frase que no mucho tiempo después comenzará a hacer historia: "Dios ha muerto" *(Gott gestorben ist)*. Ha muerto el Dios sustancia, el Dios objeto, el Dios metafísico. Se ha desobjetivizado. Es un hecho trágico en la medida en que no ha advenido todavía una nueva experiencia de Dios. La desgracia es su consecuencia lógica. El mundo se desencanta, la conciencia se siente perdida.

"Así, pues, en el estado de derecho el mundo ético y su religión se han hundido en la conciencia cómica, y la conciencia desgraciada es el saber de esta pérdida *total*" (FE, p. 435; PhG, p. 547). Anverso y reverso, lo cómico y lo trágico, la alegría y la tristeza, la felicidad y la desgracia. Todo el mundo de la *polis*, todo el mundo ético ha desaparecido, se ha hundido en las profundidades de la conciencia cómica, del sí mismo puro y simple, del yo soy yo. Soledad y desolación.

> Para ella [para la conciencia desgraciada] se han perdido tanto el valor intrínseco de su personalidad inmediata como el de su persona-

> lidad mediata, el de su personalidad *pensada*. Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu que veía brotar del aplastamiento de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. Ahora ya son lo que son solamente para nosotros, bellos frutos caídos del árbol que un gozoso destino nos alarga, cuando una doncella presenta esos frutos; ya no hay ni la vida real de su ser-ahí, ni el árbol que los sostuvo, ni la tierra y los elementos que constituían su sustancia, ni el clima que constituía su determinabilidad o el cambio de las estaciones del año que dominaban el proceso de su devenir. (FE, pp. 435-436; PhG, pp. 547-548)

Bella descripción del desencantamiento del mundo que se produce con la crisis y destrucción de la *polis* y el advenimiento de la conciencia cómica. Los dioses han callado, ya no dicen nada, no transmiten sus mensajes plenos de sentido. Sus leyes ya no sirven. No se cree en los oráculos. Las estatuas dejaron de ser símbolos vivientes. Sólo son estatuas, pedazos de materia, sea mármol o madera. Los himnos no dicen nada, perdieron su rico contenido. Las almas no se sienten arrebatadas por ellos.

Ya la comensalidad ha perdido su sentido. No existe más el banquete sagrado en que todos se sentían unidos en una realidad que los superaba y arrebataba. Otro tanto pasa con las fiestas, con los juegos. Han perdido su sentido espiritual, religioso. La comida simplemente es eso, comida, acto animal de recuperación de fuerzas. Los juegos son sólo competencia, demostración de agilidad o fuerza, no comunicación con esa realidad superior que era la *polis*, el *ethos* pleno, la esencia.

Las musas han perdido su inspiración, su comunicación con la divinidad, con la plenitud ética. No transmiten el espíritu divino que antes alzaba a los oyentes a una realidad superior. Sus composiciones son bellas, bien elaboradas, pero nada más. No transmiten la verdadera vida divina, esa inspiración a la que se refería Platón.

> De este modo el destino no nos entrega con las obras de arte su mundo, la primavera y el verano de la vida ética en las que florecen y maduran, sino solamente el recuerdo velado *[die eigenhüllte Erinnerung]* de esta realidad. Nuestro obrar, cuando gozamos de estas obras, no es ya, pues, el culto divino gracias al cual nuestra conciencia alcanzaría la verdad perfecta que la colmaría, sino que es el obrar exterior que limpia a estos frutos de algunas gotas de lluvia o de algunos granos de polvo y que, en vez de los elementos interiores de la realidad ética que los rodeaba, los engendraba y les daba el espíritu, coloca la armazón prolija de los elementos muertos de su existencia exterior, el lenguaje,

> lo histórico, etc., no para penetrar en su vida, sino solamente para representárselos dentro de sí. (*FE*, p. 436; *PhG*, p. 548)

Con las obras de arte no recibimos su mundo, es decir, su sentido. La plenitud de la vida ética en la que y de la que nacieron y a la que expresaban. Lo máximo que nos transmiten es un "recuerdo velado", una débil rememoración de la fuerte realidad ética. Nos colocamos frente a ellas como científicos o historiadores capaces de percibir sólo elementos muertos. Es la actitud del empirista y del positivista que sólo ve hechos, acontecimientos desprovistos de *todo* sentido. No se va a las obras de arte "para penetrar en su vida", incorporar su sentido o, mejor, recrear su sentido, sino sólo "para representárselo" en una actitud puramente intelectual.

> Pero, lo mismo que la doncella que brinda los frutos del árbol es más que la naturaleza que los presentaba de un modo inmediato, la naturaleza desplegada en sus condiciones y en sus elementos, el árbol, el aire, la luz, etc., al reunir bajo una forma superior todas estas condiciones en el resplandor del ojo autoconsciente mismo y en el gesto que ofrece los frutos, así también el espíritu del destino que nos brinda estas obras de arte es más que la vida ética y la realidad de este pueblo, pues es la *memoria [Er-Innerung]* del espíritu *exteriorizado* todavía en ellas; es el espíritu del destino trágico que reúne a todos aquellos dioses individuales y todos aquellos atributos de la sustancia en un panteón, en el espíritu autoconsciente como espíritu. (*FE*, p. 436; *PhG*, p. 548)

El panorama presentado es, pues, desolador. El desencantamiento parece completo y definitivo. No hay tal, nos dice Hegel, como si se adelantara al desencantamiento posmoderno. En efecto, la doncella que ofrece los frutos es superior a la naturaleza, pues reúne "bajo una forma superior todas estas condiciones en el resplandor del ojo autoconsciente mismo y en el gesto que ofrece los frutos". Es decir, es cierto que las estatuas ya no hablan, los himnos se han vaciado, pero es la autoconciencia quien se percata de ello. "El ojo autoconsciente" de la doncella es superior a todos los frutos de la naturaleza que ofrece.

De la misma manera, "el destino que nos brinda estas obras de arte" es superior a la vida ética y la realidad de este pueblo. Esto es, el espíritu ha llegado a un estadio superior, en la medida en que es "la memoria del espíritu exteriorizado todavía en ellas". El espíritu se encontraba exteriorizado en las estatuas. Ahora se ha interiorizado, ha penetrado en sí, se recuerda a sí mismo en ellas.

El concepto central aquí es el de "recuerdo" o "memoria". Se trata del recuerdo o memoria en sentido fuerte, no débil. Existe una memoria que es simplemente eso, memoria, recuerdo como quien evoca hechos, acontecimientos que sólo tangencialmente tienen que ver con la propia autoconciencia o sujeto. El verbo *Andenken* expresa precisamente eso. Un recuerdo de aquello que está al lado *(an)*. Recuerdo débil. Así lo utiliza Heidegger y lo retoma Vattimo como el

recuerdo a cultivar para que se formen sujetos débiles y, de esa manera, se supere el estado de violencia.

Er-Innerung, por el contrario, significa recuerdo o memoria en sentido fuerte. El *in*, opuesto al *an*, significa interioridad. Se trata de un recuerdo que me constituye, se trata de interiorizar momentos que aparecían como exteriores. En la *Er-Innerung* el espíritu, exteriorizado en las estatuas, se interioriza. Los "dioses individuales", todos los atributos de la sustancia, se reúnen "en el espíritu autoconsciente como espíritu".

"Todas las condiciones de su nacimiento se dan, y esta totalidad de sus condiciones constituye el *devenir*, el *concepto* o el nacer *que-es-en-sí* del concepto mismo." Esas condiciones se dividen en "el círculo de las producciones del arte", por una parte, es decir, todo lo referente a la religión del arte, ya estudiada y que aquí Hegel vuelve a repetir, y "el *mundo de la persona* y del derecho", por otra.

Todas esas formas "constituyen la periferia de las figuras que, agrupadas en una ardorosa espera se disponen en torno a la cuna del espíritu que se convierte en autoconciencia; el dolor y la nostalgia de la autoconciencia desgraciada que penetra en todas, es su punto medio y el dolor común del parto que acompaña a su nacimiento, la simplicidad del concepto puro que contiene aquellas figuras como sus momentos" (*FE*, pp. 436-437; *PhG*, pp. 548-549).

Se está gestando la autoconciencia. Las figuras nombradas anteriormente, por una parte las correspondientes a la religión del arte, y por otra, las que corresponden a la persona y el derecho, se colocan en los bordes de la cuna *(die Geburstttätte)* esperando ansiosamente que aparezca la autoconciencia.

Es el momento del parto *(Hervorgang)* y, como corresponde, es momento de dolor que se expresa en la conciencia desgraciada. El dolor hace de "punto medio" *(Mittelpunkt)*, de término medio *(die Mitte)* entre las figuras citadas y la autoconciencia. Es un silogismo que puede graficarse de la siguiente manera:

Figuras de la religión del arte ⟶ Dolor ⟶ Autoconciencia
Figuras de la persona y el derecho ⟵ Dolor ⟵

CAPÍTULO 2

LA ENCARNACIÓN HUMANA DE DIOS

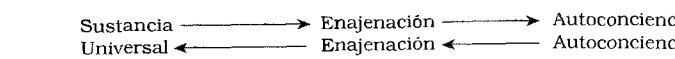
> El contenido tiene en sí los dos lados que han sido representados más arriba como las dos proporciones inversas entre sí;
>
> a) uno es aquél según el cual la *sustancia* se enajena de sí misma y se convierte en autoconciencia;
>
> b) el otro, a la inversa, aquél según el cual la *autoconciencia* se enajena de sí y se convierte en coseidad o en sí-mismo universal.
>
> Ambos lados salen así el uno al encuentro del otro y con ello se ha producido su verdadera unificación. (*FE*, p. 437; *PhG*, p. 549)

El movimiento expresa que la sustancia, o sea, la eticidad de la *polis*, se transforma en autoconciencia. Es el proceso que hemos visto pasar a través de la conciencia trágica y desembocar en la conciencia cómica. Es la autoconciencia individual. Ésta, a su vez, se enajena, se entrega a la sustancia y deviene de esa manera autoconciencia universal. Este proceso dialéctico es luego desarrollado por Hegel de la manera siguiente:

a) "La enajenación de la sustancia, su devenir autoconciencia, expresa el tránsito a lo contrapuesto, el tránsito no consciente de la *necesidad* o el hecho de que es *en sí* autoconciencia".
b) "Y, a la inversa, la enajenación de la autoconciencia expresa que ésta es *en sí* la esencia universal o, puesto que el sí-mismo es el puro ser-para-sí, que en su contrario permanece cerca de sí *(bei sich)*, el que es *para ella* como la sustancia es autoconciencia y, precisamente por esto, espíritu" (*FE*, p. 437; *PhG*, pp. 549-550).

La sustancia, el mundo ético de la *polis*, es "en sí autoconciencia". Le falta pasar al para sí. Alienándose, negándose, deviene como para sí lo que es en sí. Por el otro lado, la autoconciencia que se ha manifestado en la comedia como autoconciencia singular es en sí autoconciencia universal. Alienándose deviene tal. El sí-mismo, la autoconciencia, contiene los dos momentos en sí, el sí-mismo y lo otro, el sujeto y el objeto. Es el sí-mismo en su ser-otro. Es autoconciencia universal, o sea, espíritu.

Gráficamente:



> Se puede decir, pues, que este espíritu que ha abandonado la forma de la sustancia y cobra ser-ahí en la forma de la autoconciencia, si queremos servirnos de las relaciones tomadas de la generación natural, tiene una *madre real*, pero un padre que es-*en-sí*; pues la *realidad*, la autoconciencia y el *en-sí* como la sustancia son sus dos momentos, mediante cuya mutua enajenación, convirtiéndose cada uno de ellos en el otro, el espíritu cobra ser-ahí como unidad. (*FE*, p. 437; *PhG*, p. 550)

Recurriendo a la generación natural, dice Hegel, podemos decir que el espíritu en el paso de la sustancia al ser-ahí de la autoconciencia tiene un padre que es en-sí, porque no obra, en cuanto es la sustancia, y una madre real *(wirkliche)*, o sea, la autoconciencia, la que obra. Tanto la sustancia como la autoconciencia deben alienarse para devenir ser-ahí.

a) "En la medida en que la autoconciencia sólo capta unilateralmente *su propia* enajenación, aunque su objeto sea ya para ella tanto ser como sí-mismo y sepa todo ser-ahí como esencia espiritual, no por esto el espíritu verdadero ha devenido para ella."
b) "Ya que el ser en general o la sustancia no ha efectuado igualmente *en sí* y de su propio lado su enajenación y no ha devenido autoconciencia. "Pues, en este caso, todo ser-ahí es esencia espiritual *desde el punto de vista de la conciencia*, no en sí mismo" (*FE*, pp. 437-438; *PhG*, 550).

Hemos visto ya que la enajenación debe producirse en ambos lados, tanto de parte de la autoconciencia como de la sustancia. Si la autoconciencia sólo capta su propia enajenación, pero no la de la sustancia, estamos en el nivel de la conciencia. Ésta sabe que la sustancia u objeto, por ejemplo, la estatua, no es simplemente la estatua sino la divinidad, el sí-mismo de lo divino, pero no logra captarlo como sí-mismo, como autoconciencia, como sujeto. La sustancia, Dios, y no sólo ya la estatua, debe dejar de ser objeto de contemplación por parte de la autoconciencia. Debe devenir sujeto. Para ello, debe alienarse como objeto. No nos encontramos todavía en la fase del espíritu verdadero.

> De este modo, el espíritu solamente es atribuido al ser-ahí por la *imaginación*; esta imaginación es la *fantasía*, que atribuye tanto a la naturaleza como a la historia, tanto al mundo como a las representaciones mitológicas de las religiones anteriores otro sentido interior que el que inmediatamente ofrecen a la conciencia en su manifestación. [...] Pero esta significación es una significación tomada a préstamo y un ropaje que no cubre las desnudeces de la manifestación y que no

> logra ninguna fe ni veneración, sino que sigue siendo la noche turbia y el propio éxtasis de la conciencia. (*FE* p. 438; *PhG*, p. 550)

El punto de vista de la conciencia, en lo que respecta a la religión, es el de la imaginación y la fantasía y, en consecuencia, de la religión de la naturaleza. Se basa en tanto en los símbolos religiosos de que está plagada la naturaleza, como en determinados hechos históricos o seudohistóricos y en narraciones mitológicas. La conciencia les otorga a todas estas representaciones un sentido espiritual, pero éste no surge de ellas sino que viene de fuera. Es como un traje o un vestido que se les coloca. No nos encontramos con la claridad del concepto sino con la noche turbia de los símbolos.

Hegel no ha condenado el simbolismo religioso de las religiones de la naturaleza y de la religión del arte, pero lo ha visto como un momento de la dialéctica del espíritu que debe ser superado. Los símbolos vienen a ser el en-sí del concepto. Una vez advenido éste, cesan aquéllos. Ello hará que más tarde considere que tanto el arte simbólico oriental, y especialmente egipcio, como el clásico de los griegos habrían de desaparecer en el arte romántico o cristiano.

Vemos aquí una marcada influencia del Iluminismo. Hegel nunca renunció a la plena claridad a la que aspiraba y que creyó alcanzar el Iluminismo. Criticó su concepto de razón reducida al entendimiento, o sea, a meras abstracciones y fijaciones propias de la razón matemática. Elaboró un nuevo concepto de razón, capaz de captar toda la riqueza de la realidad expresada en los símbolos. Su concepto *(Begriff)* estaría capacitado para esta tarea.

Creemos que éste es un error. Es cierto que el concepto hegeliano no puede de ninguna manera confundirse con el "mero concepto" como él lo expresa en múltiples pasajes. Su riqueza es evidente. Sin embargo, no puede de ninguna manera agotar la realidad expresada por los símbolos. Éstos no pierden nada de la riqueza de la realidad por ser polisémicos. Su vitalidad es inagotable y por eso las diversas generaciones se los pueden reapropiar. Cada vez largan nuevos contenidos, nuevos significados.

"Para que esta significación de lo objetivo no sea, por tanto, mera imaginación, debe ser *en sí*, es decir, debe, en *primer lugar*, brotar para la conciencia del *concepto* y surgir en su necesidad. Así, mediante su movimiento necesario, ha nacido para nosotros el *espíritu* que se sabe a sí mismo" (*FE*, p. 438; *PhG*, pp. 550-551). Para la imaginación, lo objetivo no brota del concepto. Lo objetivo es precisamente eso, objetivo. Es algo, aunque se llame "espíritu". No supera el ámbito objetual. Para superar este ámbito se requiere que la significación de lo objetivo brote del concepto, es decir, que surja de la necesidad del concepto. Habríamos pasado entonces de lo objetual a lo subjetual, pero en su primer momento, el de la inmediatez.

"El *en-sí inmediato* del espíritu que se da la figura de la autoconciencia quiere decir, sencillamente, que el espíritu del mundo real ha llegado a este saber de sí; sólo entonces entra este saber en su conciencia y entra en ella como verdad" (*FE*, p. 438; *PhG*, p. 551).De lo objetual a lo subjetual, de la certeza a la verdad. El "espíritu del mundo" *(der wirkliche Weltgeist)*, la verdadera realidad

del mundo, o sea, su subjetualidad, aunque todavía nos encontramos en el en-sí de la misma.

> Esto, el que el espíritu absoluto se haya dado *en sí* la figura de la autoconciencia y, con ello, se la haya dado también para su *conciencia*, se manifiesta ahora de tal modo que la *fe del mundo* es que el espíritu *sea allí* como una autoconciencia, es decir, como un hombre real, que sea para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *vea* y *sienta* y *oiga* esta divinidad. (*FE*, p. 438; *PhG*, p. 551)

Hegel se refiere aquí a la Encarnación de Dios, al Dios hecho hombre o, mejor, a la aparición o manifestación de Dios en un hombre, Jesús de Nazaret, llamado el Cristo. El espíritu absoluto, o sea, Dios, se da en sí la figura de la autoconciencia. Ello significa que se manifiesta "como un hombre real" *(als ein wirklicher Mensh)*. De este modo "la conciencia creyente" *(das glaubende Bewusstsein)* tiene la certeza inmediata de la divinidad. Ella "ve, y siente y oye" *(sieht und fühlt und hört)* a la divinidad.

> De este modo, la conciencia no es imaginación, sino que es *realmente en ella*. La conciencia, entonces, no sale de su interior partiendo del pensamiento y no enlaza *dentro de sí (in sich)* el pensamiento de Dios con el ser-ahí, sino que parte del ser-ahí presente inmediato y reconoce en él a Dios. (*FE*, pp. 438-439; *PhG*, p. 551)

Se da, en consecuencia, un avance. La conciencia ha salido de la imaginación, la ha superado. No debe imaginar un objeto que sea la divinidad. La conciencia no debe salir de sí para pensar en la divinidad y luego volverla al interior sino que directamente parte del ser-ahí, es decir, del hombre real en el que reconoce a Dios.

> El momento del *ser inmediato* se da en el contenido del concepto, de tal modo que el espíritu religioso, en el retorno de toda esencialidad a la conciencia, ha devenido un *sí mismo* positivo *simple*, así como el espíritu real como tal, en la conciencia desgraciada, ha devenido precisamente esta negatividad *simple* autoconsciente. (*FE*, p. 439; *PhG*, pp. 551-552)

Toda esencialidad ha retornado a la conciencia. Ésta se reconoce divina y reconoce a la divinidad como autoconciencia. Es un "sí mismo positivo simple". Es el primer momento del en sí o universal abstracto o de la inmediatez. La negatividad todavía no está puesta. Es el espíritu religioso. Pero si pasamos al "espíritu real", es decir, el que realiza la negatividad, nos encontramos con la "conciencia desgraciada" en la cual ha devenido el reverso de la positividad simple. En efecto, ha devenido "la negatividad simple".

> El sí-mismo del espíritu que-es-ahí tiene de este modo la forma de la perfecta inmediatez; no se pone ni como pensado o representado ni

> como producido, como ocurre con el sí-mismo inmediato, en parte en la religión natural y en parte en la religión del arte, sino que este Dios deviene inmediatamente como sí-mismo, como un real hombre singular sensiblemente intuido; solamente así es autoconciencia. (*FE*, p. 439; *PhG*, p. 552)

La forma perfecta de la inmediatez del sí mismo del espíritu es la figura humana. Ésta, en Jesús el Cristo, no se pone ni como meramente pensada, ni como representada en alguna figura, ni como producida. Todo lo contrario, Dios se hace presente en el hombre, en Cristo. Pero ello tiene un significado mucho más profundo y universal. Dios se hace presente en el hombre. Éste es Dios, es decir, es divino. Por otra parte, siendo espíritu, al hacerse presente se revela, se manifiesta.

> Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. (*FE*, p. 439; *PhG*, p. 552)

Esta encarnación *(Diese Menswerdung)*, la encarnación humana de Dios, no es un hecho histórico, un acontecimiento contingente de la historia, sino una realidad trascendente. La religión lo expresa en su ámbito que es el de la representación *(Vorstellung)*. Se lo representa en un hombre determinado, Jesús de Nazaret. Su significación es que en él aparece con claridad la realidad trascendente de que el hombre es divino. La religión manifiesta o absoluta es la que expresa esa realidad.

> En ella [en la religión absoluta] la esencia divina deviene sabida como espíritu o es su conciencia sobre sí de ser espíritu. Pues el espíritu es el saber de sí-mismo en su enajenación *[in seiner Entäusserung]*, y es la esencia la que es el movimiento que consiste en retener en su ser-otro la igualdad consigo misma. (*FE*, p. 439; *PhG*, p. 552)

En la religión natural y en la religión del arte, la divinidad no dejaba de ser considerada como un objeto. Sólo barruntos de autoconciencia aparecían. Un avance significativo se ha producido en la religión absoluta. Dios deja de ser un objeto para ser realmente espíritu, es decir, "saber de sí mismo en su enajenación" *(Wissen seiner Selbst in seiner Entäusserung)*. Ser espíritu es ser sí-mismo en su ser-otro. Esto lo es ya el recién nacido, el espíritu en su primer momento de inmediatez. Serlo plenamente significa que ese ser en su ser-otro es sabido.

Ello significa que la igualdad no se pierde. Todo lo contrario, se conquista. Efectivamente, como el espíritu no es sino que se hace, deviene, se crea, la igualdad es algo devenido, creado, en constante contradicción y lucha con la desigualdad. La igualdad es siempre una igualdad devenida, nunca una igualdad de hecho o establecida de una vez para siempre. Es una igualdad a conquistarse siempre. La desigualdad es el momento de la negatividad que motoriza el proceso de igualación.

> Pero esto es precisamente la sustancia, en tanto que en su accidentalidad es igualmente reflejada en sí, y no, por el contrario, como algo indiferente con respecto a algo no esencial y, por tanto, a lo que se encuentra en algo extraño, sino como lo que en ello es *en sí*, es decir, en la medida en que es *sujeto* o *sí-mismo*. (*FE*, p. 439; *PhG*, p. 552)

Tesis central de Hegel, planteada y desarrollada en el prólogo *(Vorrede)* de la *Fenomenología*. Lo verdadero debe ser aprehendido no sólo "como *sustancia* sino también y en la misma medida como *sujeto*" (véase *IRV*, pp. 40-46). La sustancia ética llega aquí a su máxima realización en el ámbito de la religión. La realidad es sujeto, no sustancia. Efectivamente, la realidad es la de los sujetos o de la intersubjetividad.

> Por ello en esta religión es *revelada [geoffenbart]* la esencia divina. Su ser revelado consiste, patentemente, en que es sabido lo que ella [la esencia divina] es. Pero cabalmente al devenir sabida como espíritu es sabida como esencia que es esencialmente *autoconciencia*. (*FE*, p. 430; *PhG*, p. 552)

Aparece claramente el concepto de revelación *(Offenbarung)* que maneja Hegel. En esta religión se manifiesta con claridad la esencia divina. No se necesita ninguna intervención especial de algún trasmundo. La esencia divina se ha manifestado claramente. Ella es la autoconciencia, el ser sí-mismo en su ser-otro y saber que lo es. Este saber todavía se encuentra en el nivel de la representación. Deberá pasar al concepto. Ello será la tarea del otro nivel de la dialéctica, el del saber absoluto.

> Para la *conciencia* hay algo secreto en su objeto, si este objeto es otro o algo *extraño* para ella y si ella no lo sabe como *sí misma*. Este ser secreto termina cuando la esencia absoluta es, como espíritu, objeto de la conciencia, pues este objeto es como un *sí-mismo* en su comportamiento hacia ella; es decir, que la conciencia se sabe en él de un modo inmediato o es ahí patente ante sí misma. (*FE*, p. 439; *PhG*, p. 552)

En la dialéctica de la conciencia, el primer momento de la primera macrodialéctica de la *Fenomenología*, Hegel muestra cómo la conciencia va avanzando desde su creencia o suposición de que el objeto de su conocimiento está afuera, le es extraño, hasta darse cuenta de que en ese objeto está ella misma. Detrás del telón no hay nada que ver, es la conclusión a la que llega, a no ser que se coloque ella misma allí. En efecto, eso es lo que sucede. La conciencia se da cuenta de que es autoconciencia, que conocer es conocerse (véase *IRV*, p. 138).

Para la conciencia "hay algo secreto en su objeto". Ella va detrás de ese secreto. Busca la esencia del objeto, que parece que éste oculta celosamente. Ese secreto es ella misma. En la conciencia religiosa esto aparecerá de un modo

inmediato, pues ve al objeto como espíritu. Es la misma búsqueda que aparecía en la dialéctica de la conciencia citada. Pero se da en otro nivel, el de la religión.

> Ella [la esencia] misma sólo se es patente a sí en la propia certeza; aquél su objeto es el *sí-mismo*, pero el sí-mismo no es algo extraño sino la inseparable unidad consigo, lo universal inmediato. Es el puro concepto, el puro pensamiento o *ser-para-sí*, el *ser* inmediato y, con ello, *ser para otro* y como *ser para otro* ha retornado de modo inmediato a sí mismo *[in sich]* y cerca de sí mismo *[bei sich selbst]*; es, pues, lo verdadero y lo único revelado. (*FE*, pp. 439-440; *PhG*, pp. 552-553)

La autoconciencia religiosa tiene en sí misma, de un modo inmediato, la certeza de la esencia. Es el universal inmediato, o sea, el puro concepto, el puro pensamiento, el ser para sí. Todos sinónimos. Está claro que, siendo para sí, lo es también para otro, pero este "para otro" en la experiencia religiosa ha retornado de modo inmediato a sí mismo, ha entrado en sí mismo *(in sich)* y permanece "cerca" *(bei)* de sí. Es "lo verdadero y lo único revelado", es decir, la revelación o manifestación de la esencia es la manifestación de la autoconciencia a sí misma. Ella es más que autoconciencia. Es divina. Pero toda esta revelación acontece *unmittelbar*, de modo inmediato. Allí está su limitación.

> El bondadoso, el justo, el santo, el creador del cielo y de la tierra, etc., son *predicados* de un sujeto, momentos universales que encuentran en este punto su apoyo y que solamente son en el retorno de la conciencia al seno del pensamiento. Cuando *ellos* [esos momentos] son sabidos, su fundamento y su esencia, el sujeto *mismo* no es aún revelado y lo mismo ocurre con las *determinaciones* de lo universal, no son *este universal* mismo. (*FE*, p. 440; *PhG*, p. 553)

Cuando de la esencia absoluta, o sea, de Dios, se dice que es bondadoso, justo, santo, creador del Cielo y de la Tierra, la conciencia se mueve en lo que Hegel denominará en el Prólogo *(Vorrede)* pensamiento razonador como contraposición al pensamiento especulativo. El pensamiento razonador pone en primer lugar al sujeto como un punto fijo o una percha sobre la que se cuelgan los predicados. El contenido, en consecuencia, no se encuentra donde debería estar, en el sujeto, sino en los predicados que, sin embargo, son algo agregado, como accidentes. Por ello, cuando ellos son sabidos, el sujeto no lo es.

"Pero el *sujeto* mismo, y también por tanto *este puro universal*, es revelado como *sí-mismo*, pues éste es precisamente este interior reflejado en sí que es ahí de un modo inmediato y que es la propia certeza de aquel sí-mismo para el que es ahí" (*FE*, p. 440; *PhG*, p. 553). El bueno, justo, etc., no son predicados o accidentes añadidos a un sujeto preexistente, sino que son momentos del mismo sujeto, son momentos de su autodespliegue. El sujeto se automanifiesta o autorrevela como bueno, justo, etcétera.

> Esto [el ser con arreglo a su *concepto*, lo revelado] es, pues, la verdadera figura del espíritu, y ésta su figura, el concepto, es también únicamente su esencia y su sustancia. El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y es esta unidad la que deviene intuida. (*FE*, p. 440; *PhG*, p. 553)

Texto central de esta dialéctica de la religión: "La naturaleza divina es lo mismo que la humana" *(die göttliche Natur ist dasselbe, was die menshliche ist)*. Texto clave en el que Hegel parece negar toda trascendencia y reducir la experiencia religiosa a una pura inmanencia. De hecho ésta ha sido la interpretación más frecuente en los ámbitos cristianos, tanto católicos como protestantes. Se presta también para la conocida interpretación del ateísmo hegeliano.

Es un texto hermoso y profundo. En el contexto de la dialéctica hegeliana no reduce para nada la experiencia religiosa a una pura inmanencia, porque tal cosa no existe, dado que la inmanencia no es otra cosa que la cara contrapuesta de la trascendencia. Inmanencia y trascendencia son dos momentos del espíritu, o del absoluto. "El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es ésta misma." No puede ser de otro modo. Dios se revela directamente, inmediatamente, a la conciencia. Dios es más íntimo a la conciencia que lo que ésta es para sí misma. O mejor, en la intimidad de la conciencia consigo misma, o sea, en ser autoconciencia, se le revela su momento trascendente, su momento divino.

Esto es lo que expresan los hermosos versos de León Felipe que el Che Guevara llevaba en su mochila mientras guerreaba en la selva boliviana: "Te amo, no porque bajaste de una estrella, sino porque me revelaste que el hombre tiene lágrimas y congojas, llaves para abrir puertas y cerrar las de la luz. *Tú me enseñaste que el hombre es Dios, un pobre Dios en pecado como tú y que aquél que está a tu izquierda en el Gólgota, el mal ladrón, también es Dios*".

> Aquí, pues, de hecho la conciencia o el modo como la esencia es para ella misma, su figura, es igual a su autoconciencia; es, con ello, al mismo tiempo, objeto-*ente [seiender Gegenstand]* y este ser tiene igualmente de modo inmediato la significación del *puro pensamiento*, de la esencia absoluta. (*FE*, p. 440; *PhG*, p. 553)

La figura *(die Gestalt)* de la esencia o de la autoconciencia es el hombre mismo. Éste, por una parte, es objeto-ente, localizable en el espacio y en el tiempo y, al mismo tiempo, de modo inmediato autoconsciente. La conciencia no tiene que buscar afuera, en el vegetal, en el animal o en la figura humana de los dioses su figura, pues está en ella misma. Entra en sí y allí se encuentra a sí misma, autoconciencia, esencia absoluta.

> La esencia absoluta, que es ahí como una autoconciencia real, parece haber *descendido [herabgestiegen]* de su eterna simplicidad, pero de hecho es aquí donde alcanza primeramente su esencia *supre-*

> ma. En efecto, el concepto de la esencia sólo cuando ha alcanzado su simple pureza es la *abstracción* absoluta, que es *pensamiento puro* y, con ello, la pura singularidad del si-mismo, así como en razón de su simplicidad es lo *inmediato* o el *ser*. Lo que se llama la conciencia sensible es precisamente esta pura *abstracción*, es este pensamiento para el que el *ser* es lo *inmediato*. (*FE*, p. 440; *PhG*, p. 553)

Con la encarnación de la divinidad parece, pues, que Dios ha descendido del Cielo a la Tierra. En este "haber descendido" se encierran dos conceptos que pertenecen a la representación, no al concepto. En primer lugar, se representa un lugar arriba, el Cielo, del cual Dios, una figura, baja a la Tierra. Por otra parte, "la simplicidad eterna" se fractura, se descompone. Todo esto pertenece al dominio de la representación en la que se mueve el ámbito religioso.

Pero en realidad, dice Hegel, es aquí, en la encarnación, "donde alcanza primeramente su esencia suprema" *(sein höchstes Wesen)*, es decir, su simplicidad. Para entender esto se debe volver a la dialéctica de la "certeza sensible", o sea, al principio de la dialéctica de la conciencia. Allí se muestra cómo la conciencia, moviéndose en el puro ámbito sensible, sólo conoce un "esto", un "éste", un "aquí", un "ahora", o sea, un puro universal (véase *IRV*, pp. 75-87). Es aquí, en la certeza sensible, en el plano de la sensibilidad, donde se alcanza la absoluta simplicidad.

> Lo más bajo es, por tanto, al mismo tiempo, lo más alto; lo revelado que aparece totalmente en la *superficie* es, precisamente de este modo, lo más *profundo*. En el hecho de que la esencia suprema sea vista, oída, etc., como una autoconciencia-ente *[als ein seiendes Selbstbewusstsein]*; en esto se halla, de hecho, la perfección de su concepto; y por medio de esta perfección, la esencia es *ahí* de un modo tan inmediato como es la esencia. (*FE*, p. 440; *PhG*, pp. 553-554)

"Lo más bajo" *(das Niedrigste)*, lo sensible, la figura humana, el cuerpo humano con todos sus sentidos, es al mismo tiempo "lo más alto" *(das Höchste)*, la eterna simplicidad, la esencia suprema. Aparece en la "superficie" *(an Oberfläche)*, en la sensibilidad del cuerpo humano, "lo más profundo" *(das Tiefste)*, la divinidad. En el cuerpo humano de Jesús aparece, se muestra "de un modo inmediato" *(unmittelbar)* la esencia suprema en toda su simplicidad.

> Este ser-ahí inmediato, al mismo tiempo, no es exclusiva y simplemente conciencia inmediata, sino que es conciencia religiosa; la inmediatez tiene, sin que se las pueda separar, no sólo la significación de una autoconciencia-*ente*, sino la de la *esencia* puramente pensada o absoluta. Aquello de que nosotros somos conscientes en nuestro concepto, el que el *ser* es *esencia* lo sabe también la conciencia religiosa. (*FE*, p. 441; *PhG*, p. 554)

La conciencia religiosa no es un mero engaño o falsa conciencia. Implica verdadero conocimiento, pero no el conocimiento supremo, dado que es cono-

cimiento inmediato. El momento del ser y el de la autoconciencia no se encuentran mediatizados. Están como yuxtapuestos. El saber especulativo, el nuestro como filósofos, es ese mismo saber en un nivel superior. Por lo tanto, lo que nosotros sabemos lo sabe también la conciencia religiosa.

> Por tanto, Dios *se revela* aquí como *es;* es ahí como espíritu. Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo, y sólo es en él y sólo es este saber mismo, pues es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada. Aquel saber especulativo sabe a Dios como *pensamiento* o esencia pura, y este pensamiento lo sabe como ser y como ser-ahí, y el ser-ahí como la negatividad de sí mismo y, con ello, como sí-mismo, como *este* sí-mismo y como universal; y es precisamente esto lo que sabe la religión revelada. (FE, p. 441; PhG, p. 554)

En la religión absoluta Dios se revela, es decir, se manifiesta como es, no como un objeto sino como espíritu, tal como lo sabe el saber especulativo, el cual "sabe a Dios como pensamiento o esencia pura". Con lo cual reivindica Hegel a la religión absoluta, esto es, al cristianismo en su expresión luterana. No es producto de un engaño, de la ignorancia o de la opresión. Es un momento fundamental en el proceso de realización y autoconocimiento del espíritu.

> Las esperanzas y expectativas del mundo anterior no hacían más que empujar a esta revelación para intuir lo que es la esencia absoluta y encontrarse a sí mismo en ella; este goce deviene para la autoconciencia y aprehende al mundo todo para que se intuya en la esencia absoluta; en efecto, dicho goce es espíritu, es el simple movimiento de aquellos momentos puros que expresa el que la esencia es sabida como espíritu solamente porque es intuida como autoconciencia *inmediata.* (FE, p. 441; PhG, p. 554)

De esta manera Hegel expresa su concepción de la historia. Todo el proceso dialéctico anterior, el de la religión natural y el de la religión del arte constituyen momentos preparatorios de la religión absoluta, del cristianismo en su expresión luterana. El mundo se encuentra a sí mismo en el luteranismo. Efectivamente, según Lutero Dios se revela o manifiesta directamente a la conciencia de cada uno. El individuo se encuentra a sí mismo en Dios. Encontrarse a sí mismo es encontrar a Dios y viceversa. Pero Dios es la esencia absoluta. El sí mismo se encuentra en la esencia absoluta.

Todo esto produce "gozo" *(Freude).* Es la alegría se aprehenderse a sí misma y en si misma aprehender el mundo todo en su mismo centro, la esencia absoluta. El espíritu ha llegado, con ello, a su cumbre, a su autoconocimiento y , en él, a la cosmovisión completa. Pero lo ha hecho *unmittelbar,* de modo inmediato. Nos encontramos en el ámbito religioso, en el cual las contradicciones profundas del espíritu todavía no están puestas. La reforma protestante es un paso fundamental que da el espíritu en el autoconocimiento y en la autorrealización.

> Este concepto del espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu es él-mismo el concepto inmediato y aún no desarrollado. La esencia es espíritu, o se manifiesta, es revelada; este primer ser-manifiesto es él-mismo *inmediato*; pero la inmediatez es, asimismo, pura mediación o pensamiento; debe presentar, por tanto, esto en ella misma como tal. (*FE*, p. 441; *PhG*, p. 555)

Se subraya que el espíritu que se sabe a sí mismo en el ámbito religioso es inmediato. Le falta desarrollarse, es decir, le falta superarse en el saber absoluto. Para entender la inmediatez de la experiencia religiosa y la mediatez del saber absoluto, es necesario insistir en el concepto del espíritu:

a) "La esencia es espíritu" *(das Wesen ist Geist)*. El concepto de "esencia" tiene, en Hegel, dos sentidos fundamentales. En la *Lógica* expresa el segundo momento de la dialéctica, el de la particularización, es decir, el de las escisiones, de las rupturas, de los dualismos. Aquí, en cambio, el concepto es utilizado con su sentido tradicional en el pensamiento filosófico, es decir, la totalidad de la realidad de la que se trata.
b) Hay aquí una identificación entre "espíritu", "manifestarse" y "ser revelado". Lo propio del espíritu es manifestarse, mostrarse. No es algo que se manifiesta, sino que es la misma manifestación o, mejor, el manifestarse. Es verbo, no sustantivo con determinadas propiedades, o un recipiente con cosas dentro.
c) "Este primer ser-manifiesto *[dies erste Offenbarsein]* es él-mismo *inmediato*." Subraya Hegel la inmediatez de la experiencia religiosa que debe ser superada. Ello es posible porque "la inmediatez es, asimismo, pura mediación o pensamiento". La mediación no será puesta desde fuera. De ninguna manera podría ello suceder. Las mediaciones o negatividades están o no están, no hay alternativa. Si no están no se trata del espíritu o del pensamiento. Pero el estar es distinto del ser puesto o ponerse. La inmediatez es ya, desde siempre, mediación, pero ésta debe ponerse.
d) En consecuencia, la mediación debe estar presente "en ella misma", esto es, en la inmediatez. Será, pues, necesario mostrar que ya en la inmediatez se encuentra la mediación que sólo espera ser puesta.

> Considerando esto de un modo más determinado, el espíritu es, en la inmediatez de la autoconciencia, *esta autoconciencia singular*, contrapuesta a la *universal*; es lo uno excluyente, que tiene para la conciencia *para la cual* es ahí la forma todavía no disuelta de un otro *sensible*; éste no sabe todavía al espíritu como su espíritu, o el espíritu, como es sí-mismo *singular*, no es ahí todavía como sí-mismo universal, como todo. (*FE*, p. 441; *PhG*, p. 555)

En esta primera experiencia, o en este primer momento de la dialéctica del espíritu, la autoconciencia singular se encuentra todavía contrapuesta *(entgegengesetzt)* a la universal. Se halla en contraposición *(Entgegengesetzung)*, no

todavía en contradicción *(Widerspruch)*, a partir de la cual se produce la superación *(Aufhebung)*. La conciencia singular es "lo uno excluyente". Se repite la dialéctica de la percepción, naturalmente en un nivel superior (véase *IRV*, pp. 89-104). En esta etapa de la dialéctica, el espíritu todavía no se sabe como tal, como universal que tiene como momento el particular.

> O la figura no tiene todavía la forma del *concepto*, es decir, del sí-mismo universal, del sí-mismo que en su inmediata realidad es asimismo pensamiento superado, universalidad, sin perder aquélla en ésta. (*FE*, p. 442; *PhG*, p. 555)

La figura del espíritu en el ámbito religioso no es la figura superior. Ésta corresponde al saber absoluto. Solamente en ese ámbito el espíritu adquiere la forma del concepto, del *Begriff*, del concebirse plenamente a sí mismo. Es pensamiento superado, universalidad que, sin embargo no pierde la singularidad de la inmediatez. La singularidad o, mejor, particularidad, aparece ahora como un momento de la universalidad conquistada.

> Pero la forma más próxima y ella-misma inmediata no es ya la forma *del pensamiento* mismo, *del concepto como concepto*, sino la universalidad de la realidad, la totalidad de los sí-mismos y la elevación del ser-ahí a la representación; como por doquier y para poner un ejemplo determinado, lo mismo que el *esto sensible* superado es solamente la cosa de la *percepción*, y aún no lo *universal* del entendimiento. (*FE*, p. 442; *PhG*, p. 555)

El espíritu no ha llegado todavía al concepto como tal, a su figura más peculiar, sino a la representación. La esencia absoluta no llega todavía al concepto. Es representada. Como veíamos en la dialéctica de la certeza sensible, el "esto" propio de la pura sensación se eleva a la "cosa", propia de la percepción. Será necesario esperar al entendimiento para que la conciencia se eleve a la universalidad. Pero se trata todavía de una universalidad abstracta que avanzará hacia la verdadera universalidad concreta, la del concepto, a la que llegará en la dialéctica de la razón.

> Por lo tanto, este hombre singular como en el que se revela la esencia absoluta, lleva a cabo en él, como singular, el movimiento del *ser sensible*. Él es el Dios *inmediatamente* presente; con ello, su *ser* se torna en el *haber sido*. La conciencia para la que tiene este presente sensible deja de verlo, de oírlo; lo *ha* visto y oído; y solamente así, por *haberlo* visto y oído, deviene él mismo conciencia espiritual; como antes nacía para ella como *ser-ahí sensible*, nace ahora *en el espíritu*. (*FE*, p. 442; *PhG*, pp. 555-556)

En un determinado "hombre singular", Jesús de Nazaret, "se revela la esencia absoluta". En él Dios se hace presente, "es el Dios inmediatamente *[unmittelbar]* presente". Presencia inmediata, en consecuencia. Ello implica que ya no

sea el ser sensible, sino que haya hecho el movimiento del mismo, es decir, que no sea sino que haya sido. Ello significa que sólo tras la desaparición de su presencia física se revele o manifieste como Dios, como esencia absoluta.

"Su ser se torna en haber sido" *(geht sein Sein in Gewesensein über)*. Del "ser" al "haber sido" es el paso, en la *Lógica*, de la lógica del ser a la lógica de la esencia. "El idioma", dice Hegel, "ha conservado la esencia en el tiempo pasado del verbo ser; en efecto, la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal" *(Die Sprache hat im Zeitwort sein das Wesen in der vergangenen Zeit, "gewesen", behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Zeit)* (CL, p. 339; WL, II, p. 13).

La esencia *(Wesen)* es *(das gewesen)* el haber sido. Hegel se está refiriendo a la realidad en sentido fuerte, la *Wirklichkeit*. Esta realidad, es decir, el sujeto, la realidad intersubjetual, es lo que no es y no es lo que es. Es el haber sido. Es la memoria como *Erinnerung*, recuerdo interiorizante. Somos nuestra memoria, nuestro recuerdo, pero no como quien recuerda meros hechos o acontecimientos más o menos cercanos o lejanos.

La presencia o manifestación de la esencia suprema no se podía manifestar en el ser sensible que sus discípulos tenían delante de él. En el Jesús que recorría los campos y colinas de Galilea podía manifestarse un profeta, un hombre de Dios, un ser humano con gran carisma, pero de ninguna manera Dios, la esencia suprema, el concepto. Lo sensible, singular ahí presente, lo ocultaba como un velo.

Deben dejar de verlo y oírlo. Sólo el "haberlo visto y oído deviene él mismo conciencia espiritual". Desaparecido el velo sensible, aparece el espíritu. En el hombre que ha visto y oído aparece la esencia, el espíritu. Jesús deja de ser Jesús y pasa a ser el Cristo, el Ungido, el Hijo de Dios. Todas denominaciones que, aparte de su significado polémico por ser todos títulos que reivindicaba para sí el emperador romano, significan la resemantización que se hace de aquel hombre, producida por una visión de fe.

"En efecto, como conciencia tal que lo ve y lo oye de un modo sensible, es ella misma sólo conciencia inmediata, que no ha superado la desigualdad de la objetividad, que no la ha hecho retornar al pensamiento puro, sino que sabe como espíritu este singular objetivo, *pero no a sí misma*" (FE, p. 442; PhG, p. 556). La presencia del espíritu en el hombre particular presente, mientras éste esté presente no supera la objetividad del ser singular, que impide llegar al espíritu como tal.

> En la desaparición del ser-ahí inmediato de lo sabido como esencia absoluta adquiere lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo el sí-mismo inmediato de la realidad, pero como *la autoconciencia universal* de la comunidad, que descansa en su sustancia, así como ésta es en dicha conciencia sujeto universal; no el singular para sí, sino juntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que es para ésta es la totalidad completa de este espíritu. (FE, p. 442; PhG, p. 556)

En la desaparición de Jesús, "ser-ahí inmediato", éste manteniéndose como tal, inmediato, pasa, sin embargo, a ser "la autoconciencia universal de la comunidad". Ésta se siente comunidad, se hace comunidad, se hace conciencia universal comunitaria, teniendo a la esencia universal personificada en la persona de Cristo representada como fundamento.

> Pero *pasado* y *alejamiento* son solamente la forma imperfecta en que el modo inmediato es mediado o puesto universalmente; este modo sólo se sumerge superficialmente en el elemento del pensamiento; se conserva en él *como* modo sensible y no se unifica con la naturaleza del pensamiento mismo. Solamente se lo eleva a la *representación*, pues ésta es la conjunción sintética de la inmediatez sensible y de su universalidad o del pensamiento. (FE, p. 442; PhG, p. 556)

Nos encontramos ya con la universalidad, pero todavía imperfecta. El pasado de Jesús y su alejamiento han permitido realizarla. Ya hay una mediación. Se ha introducido de algún modo la negatividad. Ha entrado, en consecuencia, el pensamiento, pero lo ha hecho mezclado con lo sensible del que no logra todavía despegarse. En lugar del concepto *(Begriff)*, la representación *(Vorstellung)*. Ésta es un avance sobre lo meramente sensible, pero imperfecto. En lugar de la superación *(Aufhebung)* de la inmediatez sensible hacia el pensamiento, se produce una síntesis, unión de lo heterogéneo.

> Esta *forma del representar* constituye la determinabilidad en la que el espíritu, en ésta su comunidad, se torna consciente de sí. Esta forma no es todavía la autoconciencia del espíritu que ha llegado a su concepto como concepto; la mediación es todavía imperfecta. Se da, por tanto, en esta conjunción del ser y el pensamiento el defecto de que la esencia espiritual lleva todavía consigo un desdoblamiento no reconciliado en un más-acá y un más-allá. (FE, p. 442; PhG, p. 556)

El espíritu no adviene inmediatamente a su conciencia. Eso lo sabemos. El representar *(das Vorstellen)* propio de la etapa religiosa es importante, en la medida en que en ella el espíritu llega a su conciencia en su comunidad *(in seiner Gemeine)*. Se trata de las primeras comunidades cristianas. Pero todavía no es la autoconciencia como concepto. La síntesis de sensibilidad y pensamiento en que consiste la representación hace que no se pueda superar el dualismo del más-acá *(Diesseits)* y el más-allá *(Jenseits)*. Se reproduce, de esa manera, el dualismo que habíamos visto en la dialéctica del entendimiento pero, naturalmente, en otro nivel.

> El *contenido* es el verdadero, pero todos sus momentos, puestos en el elemento de la representación tienen el carácter de no ser concebidos, sino de manifestarse como lados totalmente independientes, que se relacionan *exteriormente* entre sí. Para que el verdadero contenido cobre también su verdadera forma para la conciencia es necesaria una

> formación *[Bildung]* más alta que ésta, que su intuición de la sustancia absoluta se eleve al concepto y que *para ella misma* su conciencia se equilibre con su autoconciencia como esto ha ocurrido ya para nosotros o *en sí*. (FE, pp. 442-443; PhG, pp. 556-557)

"El contenido es el verdadero" *(der Inhalt is der Wahre)*. El saber absoluto no irá más allá. Pero su presentación es deficiente, pues es captado sólo por la representación del entendimiento, Todavía no es concebido por la razón. El contenido, de esta manera, no puede presentarse como es verdaderamente, es decir, como concepto o sujeto. Lo propio de la representación es unir los lados del sujeto como si fuesen elementos externos que se pegan. En definitiva, se trataría de una síntesis y no de una superación.

La experiencia religiosa no es suficiente. Se requiere "una formación más alta" *(die höhere Bildung)*. La traducción más correcta tal vez sería "la cultura más alta". *Bildung*, de *Bilden*, trabajar, cultivar, crear. Ya hemos considerado estos significados tanto en el momento del señor y el siervo de la dialéctica de la autoconciencia, como en todo el desarrollo del espíritu autoalienado (véase IRV, pp. 181-185; OCM, pp. 77-201). De la representación al concepto, de la religión al saber absoluto, ése es el paso que falta dar.

"Este contenido debe considerarse en el modo como es en su conciencia. El espíritu absoluto es *contenido*, y así es en la figura de su *verdad*. Pero su verdad no es el ser solamente la sustancia de la comunidad o el *en-sí* de la misma, ni tampoco el elevarse de esta interioridad a la objetividad de la representación, sino el devenir el sí-mismo real, el reflejarse dentro de sí y ser sujeto. Es éste, por tanto, el movimiento que lleva a cabo en su comunidad o esto es la vida del mismo" (FE, p. 443; PhG, p. 557). *La comunidad tiene como fundamento la esencia eterna en la representación de un ser histórico reinterpretado. Aparece como la sustancia de la comunidad. Le falta pasar de la sustancia al concepto, de la representación al concepto.*

> Lo que este espíritu que se revela es *en y para sí* no sale, por tanto, a la luz del día por el hecho de que su rica vida se desenrede, por así decirlo, en la comunidad y se reduzca a sus primeros hilos, por ejemplo a las representaciones de la primera comunidad imperfecta o incluso a lo que el hombre real haya hablado. Esta reducción radica en el instinto de ir hasta el concepto; pero confunde el *origen* como el *ser-ahí-inmediato* de la primera manifestación con la *simplicidad* del *concepto*. (FE, p. 443; PhG, p. 557)

El concepto es la realización del espíritu. Hacia él se mueve. En este camino se produce la confusión entre la simplicidad del primer momento, el universal abstracto, con la simplicidad devenida, la que logra como universal concreto. En su camino, en el que se producen las escisiones, las particularizaciones, muchas veces carece de la fuerza necesaria para reconducirlas hacia la unidad superior que es el concepto. Se produce entonces la confusión entre la simplicidad del origen con la del final, la del universal abstracto con la del concreto.

> Mediante este empobrecimiento de la vida del espíritu, mediante esta eliminación de la representación de la comunidad y de su obrar con respecto a su representación, nacen por tanto, en vez del concepto, más bien la mera exterioridad y singularidad, el modo histórico de la manifestación inmediata y el recuerdo carente de espíritu de una figura singular supuesta y de su pasado. (*FE*, p. 443; *PhG*, p. 557)

Esta confusión entre la simplicidad del universal abstracto y del concreto, entre la simplicidad de que se parte y la devenida, produce el empobrecimiento de la vida del espíritu. Éste se basa en el recuerdo de la figura histórica a quien se considera como fundador y fundamento. Lo que debiera ser conceptual es meramente representación.

CAPÍTULO 3

LA RELIGIÓN ABSOLUTA

INTRODUCCIÓN

> El espíritu es contenido de su conciencia primeramente en la forma de la *pura sustancia* o es contenido de la pura conciencia. Este elemento del pensamiento es el movimiento que desciende al ser-ahí o a la singularidad. El término medio entre ellos es su conjunción sintética, la conciencia del devenir-otro o el representar como tal. El tercero es el retorno desde la representación y del ser-otro o el elemento de la autoconciencia misma. (*FE*, p. 443; *PhG*, p. 557)

El espíritu o sujeto aparece primero como sustancia. De hecho, de esta manera fue considerado desde Aristóteles hasta Hegel. La conciencia, como ya sabemos, es esencialmente objetual. No puede superar la categoría de la sustancia. Del espíritu como sustancia se desciende al singular, al individuo. El término medio es una síntesis entre ambos. El devenir otro es un puro "representar". Le falta el retorno, o sea, la autoconciencia.

> Estos tres momentos constituyen el espíritu: su disociarse en la representación consiste en ser de un modo *determinado;* pero esta determinabilidad no es otra cosa que uno de sus momentos. Su movimiento desarrollado es, por tanto, el expandir su naturaleza en cada uno de sus momentos, como en un elemento; al consumarse en sí cada uno de estos círculos, es ésta su reflexión dentro de sí, al mismo tiempo, el tránsito al otro. La *representación* hace de término medio entre el puro pensamiento y la autoconciencia como tal y es solamente *una* de las determinabilidades; pero, al mismo tiempo, como se ha mostrado su carácter, es ser la conjunción sintética que se expande sobre todos estos elementos y su común determinabilidad. (*FE*, pp. 443-444; *PhG*, pp. 557-558)

Los tres momentos del espíritu se desarrollan en el ámbito de la representación, no del concepto. Cada momento parece como un momento determina-

do. Entre el puro pensamiento o momento del universal abstracto y la autoconciencia como plena realización del espíritu la representación hace de término medio. No se da una verdadera superación sino una síntesis, unión de lo heterogéneo.

Podríamos sintetizar esta dialéctica de la siguiente manera:

Pura sustancia ⟶ Representar ⟶ Autoconciencia
Puro pensamiento ⟵ Representación ⟵ Autoconciencia

Antes de avanzar hacia la dialéctica propia del espíritu en la etapa de la religión absoluta, Hegel cree necesario subrayar la diferencia con relación a otros momentos de la religión ya examinados. Es conveniente, pues, considerar esas diferencias.

"El contenido mismo que ha de considerarse se ha presentado ya, en parte, como la representación de la conciencia *desgraciada* y *creyente*."

a) "Pero en aquélla se presentaba en la determinación del contenido *producido* desde la *conciencia* y *ansiado*, en que el espíritu no puede saciarse ni aquietarse, porque no es todavía su contenido *en sí* como su *sustancia*" (*FE*, p. 444; *PhG*, p. 558).

La conciencia desgraciada fue estudiada ya en dos instancias (véase *IRV*, pp. 205-234; *OCM*, pp. 64-68). Se trata de una dialéctica trabada. El momento del universal o del inmutable no logra dialectizarse con la conciencia particular. El contenido se determina desde la conciencia. En consecuencia, no se presenta en sí. Sólo puede ser ansiado. No se logra la superación y la conciencia va de un lado al otro, del universal o lo inmutable al particular o lo mudable y viceversa.

b) "Por el contrario, en ésta [en la conciencia creyente] ha sido considerado [el contenido] como la *esencia* del mundo carente-de-sí-mismo o como contenido esencialmente *objetivo* de la representación, una representación que huye de la realidad en general, y por tanto, es sin la *certeza de la autoconciencia* y que se separa del saber en parte como vanidad y en parte como pura intelección" (*FE*, p. 444; *PhG*, p. 558).

El tema de la conciencia creyente fue tratado ampliamente en el momento de la "conciencia autoalienada", que hemos tratado en *La odisea de la conciencia moderna* (véase *OCM*, pp. 153-192). La conciencia creyente pertenece a lo que para Hegel es el ámbito de la fe. La conciencia se encuentra en el ámbito de la representación *(Vorstellung)*. La esencia universal se objetiva y se coloca en un más-allá, separada del más-acá. La conciencia, asumiendo la forma de la pura intelección, intenta quedarse en el más-acá, en lo finito. La vanidad o carencia de sentido del mismo la hace huir hacia el más-allá.

c) "La conciencia de la comunidad, por el contrario, tiene a ese contenido como su *sustancia*, del mismo modo que el contenido es su *certeza* del propio espíritu" (*FE*, p. 444; *PhG*, p. 558).

La conciencia de la comunidad *(das Bewusstsein der Gemeinde)* significa un avance significativo con relación a los momentos anteriores. El contenido no es algo simplemente ansiado como en la conciencia desgraciada, ni algo representado en el más-allá adonde se lo va a buscar, debido a la vanidad del más-acá, sino que es al mismo tiempo la sustancia de la comunidad, su fundamento, y la autocerteza.

Después de esta introducción, comienza el despliegue de la dialéctica de la religión absoluta, cuya síntesis puede ser la siguiente:

1. El espíritu dentro de sí mismo, la Trinidad. El primer momento, el del universal abstracto, es el de la Trinidad en-sí, los tres momentos del espíritu "representados" como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. No nos encontramos en el ámbito del concepto, sino de la representación. En consecuencia, las relaciones simplemente acaecen, no se presentan con la necesidad del concepto.
2. El espíritu en su enajenación, el reino del Hijo. El segundo momento, el de la particularización o enajenación, se representa como la creación del mundo y su reconciliación mediante la encarnación del Hijo de Dios.
3. El espíritu en su plenitud, el reino del Espíritu. Salimos aquí de la representación o, mejor, superamos la representación en el concepto. El espíritu en su plenitud es la autoconciencia universal que se sabe a sí mismo en su comunidad.

1. EL ESPÍRITU DENTRO DE SÍ MISMO, LA TRINIDAD

> El espíritu, *representado* primeramente como sustancia en el *elemento del puro pensar*, es de este modo, inmediatamente, la *esencia* siempre igual a sí misma, pero que no tiene esta *significación* abstracta de la esencia, sino la significación del espíritu absoluto. (FE, p. 444; PhG, p. 558)

Nos encontramos en la macrodialéctica del espíritu absoluto. El primer momento es, naturalmente, el de la pobreza o abstracción del universal que se expresa aquí como "la esencia siempre igual a sí misma", la esencia no desarrollada, que no ha adquirido todavía la riqueza que proviene de las sucesivas alienaciones o particularizaciones. Pero no se trata de la abstracción de la esencia, es decir, del segundo momento de la realización del espíritu, sino del "espíritu absoluto", del máximo nivel de la realización del espíritu. El espíritu en este momento de su dialéctica se representa "como sustancia", no todavía como sujeto. Es el "Deus sive natura" de Spinoza.

> Pero el espíritu no consiste en ser significación, lo interior, sino en ser lo real *[das Wirkliche]*. Por tanto la esencia simple y eterna sólo sería espíritu en cuanto a la palabra vacua si permaneciese en la

representación y la expresión de la simple esencia eterna. (*FE*, p. 444; *PhG*, pp. 558-559)

El espíritu es lo real *(das Wirkliche)* en sentido fuerte, es decir, es no sólo sustancia sino también sujeto. La *sustancia* designa lo inmediato, lo que todavía no ha roto con la objetualidad. La "esencia simple y eterna" debe realizarse como todo sujeto o, en otras palabras, debe devenir sujeto; de lo contrario, quedaría como una "palabra vacua", una abstracción, el mero universal abstracto.

> Pero la esencia simple, por ser la abstracción, es de hecho lo *negativo en sí mismo*, y precisamente la negatividad del pensamiento o la negatividad tal como es en la *esencia* en sí; es decir, la *diferencia* absoluta de sí o su puro devenir-otro. Como *esencia*, es solamente *en sí* o para nosotros; pero, por cuanto esta pureza es cabalmente la abstracción o la negatividad, es *para sí misma* o el *sí-mismo*, el *concepto*. (*FE*, p. 444; *PhG*, p. 559)

La abstracción es la negación. La esencia absoluta en su momento de pura simplicidad es pura abstracción, en consecuencia, pura negación, pura negatividad. La primera negación, la negación del universal abstracto, es el devenir otro, pero lleva en sí la segunda negación o negación de la negación. Tratándose de la esencia absoluta, la negatividad absoluta, o sea, la diferencia absoluta, el puro devenir otro, permaneciendo en sí mismo, es decir, el concepto.

> Es, por tanto, *objetiva*; y, en cuanto que la representación aprehende y enuncia como un *acaecer* la *necesidad* del concepto que acabamos de enunciar, se dirá que la esencia eterna se *engendra* otro. Pero en este ser-otro ha retornado también de un modo inmediato a sí, pues la diferencia es la diferencia *en sí*; es decir, ésta sólo es inmediatamente diferente de sí misma y es, por tanto, la unidad retornada a sí *[in sich]*. (*FE*, pp. 444-445; *PhG*, p. 559).

La esencia simple es el concepto. Ello significa que es objetiva, más aún, lo máximamente objetivo o real, lo que se concibe a sí mismo, el concepto o sujeto. Sin embargo, en este nivel de la religión, nos movemos en el ámbito de la representación *(Vorstellung)*, en la cual la concepción o el concebirse se representa. Por ello, la esencia aparece engendrando, teniendo un hijo. Pero este otro retorna a la esencia simple, lo cual no sucede evidentemente en la representación. De la representación será necesario ascender al concepto. Del entendimiento *(Verstand)* a la razón *(Vernunft)*.

> Se diferencian, por tanto, los tres momentos, el de la *esencia*, el del *ser-para-sí*, que es el ser-otro de la esencia y para el que la esencia es, y el del *ser-para-sí* o el saberse-a-sí-mismo *en el otro*. (*FE*, p. 445; *PhG*, p. 559)

Son los tres momentos de la dialéctica que en la representación propia de la experiencia religiosa se expresan como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La representación, obra del entendimiento en contacto con la sensibilidad, fija cada momento y se lo representa a partir de la experiencia sensible. Aplica al espíritu absoluto el movimiento de la generación que tiene lugar en el mundo de la naturaleza, en la que cada movimiento termina en la medida en que se ha realizado. El movimiento del padre al hijo termina en éste. La relación de éste, a su vez, se representa con otra imagen.

> La esencia sólo se intuye a sí misma en su ser-para-sí; en esta enajenación es solamente cerca de sí *[bei sich]*; el ser-para-sí que se excluye de la esencia es el *saber de la esencia de sí mismo;* es la palabra que, una vez pronunciada, deja enajenado y vacío a quien la emite, pero que es escuchada también de modo inmediato, y sólo este escucharse-a-sí mismo es el ser-ahí de la palabra. De tal modo que las diferencias que se establecen son disueltas tan inmediatamente como se han establecido y se establecen de modo tan inmediato como se disuelven, y lo verdadero y lo real son cabalmente este movimiento que gira en sí mismo. (FE, p. 445; PhG, p. 559)

En la representación, pues, acaece la generación del hijo por el padre y la mutua relación entre ambos. En realidad este acaecer es el desplegarse del concepto. No hay aquí ningún acontecimiento, ningún hecho contingente, sino sólo el desplegarse del concepto en su necesidad. En el primer momento la esencia, el espíritu en su en-sí, se autointuye, pero sólo puede hacerlo enajenándose, pues es ella misma en su ser-otro. En esta enajenación es *bei sich*, es decir, está cerca de sí, junto a sí.

Es como la palabra que, una vez pronunciada, sale del que la pronuncia, se expone. El que la pronuncia, en consecuencia, queda vacío, pues se va en la palabra, es la palabra. Pero ésta "es escuchada también de modo inmediato", de modo que ha salido y no ha salido, o ha salido y ha vuelto enriquecida, pues el que la pronuncia se escucha a sí mismo, y este escucharse *(dieses Sichselbstvernehmen)* es el ser-ahí de la palabra, es decir, del espíritu, o del que la ha pronunciado.

Lo que la representación fijaba en imágenes estáticas entra en un vertiginoso movimiento. Las diferencias *(die Unterschiede)* pierden su consistencia y estabilidad, se disuelven tan inmediatamente como se establecen, de tal modo que lo único real y verdadero es "este movimiento que gira en sí mismo" *(diese in ich kreisende Bewegung).* Es el movimiento del concepto, o del sujeto o del espíritu que es continuamente en su ser-otro, este ser-otro que continuamente vuelve a sí. Es el círculo que es, al mismo tiempo, una espiral, pues es siempre él –el círculo–, pero que es siempre otro, o siempre más rico o concreto –espiral–.

"Este movimiento dentro de sí mismo enuncia la esencia absoluta como *espíritu;* la esencia absoluta que no es captada como espíritu sólo es el vacío abstracto, del mismo modo que el espíritu no aprehendido como este movi-

miento es solamente una palabra vacua" (*FE*, p. 445; *PhG*, p. 559). La esencia absoluta como espíritu o como sujeto o como concepto es ese movimiento alrededor de sí mismo, ese círculo que gira sobre sí mismo, aumentándose o enriqueciéndose sin cesar. Si la esencia absoluta no es captada en este continuo incrementarse, es un puro vacío. Es un objeto sin consistencia. Es lo mismo que se le llame espíritu o materia.

"En cuanto que sus *momentos* se captan en su pureza, son los conceptos carentes de quietud que son solamente en la medida en que en ellos mismos son su contrario y en que sólo tienen su quietud *[ihre Ruhe]* en el todo" (*FE*, p. 445; *PhG*, pp. 559-560). Son ellos mismos en su ser-otro. Mejor es decir que continuamente devienen ellos mismos en su ser-otro. La quietud, si la hay, es en el todo. En realidad no hay quietud. El espíritu siempre está en movimiento hacia sí mismo desde su ser-otro o, mejor, siempre sale hacia el otro y vuelve hacia sí. Todo ello en un mismo movimiento.

"Pero el *representar [das Vorstellen]* de la comunidad no es este pensamiento *conceptual*, sino que posee el contenido sin su necesidad y transfiere al reino de la pura conciencia, en vez de la forma del concepto, las relaciones naturales de Padre e Hijo" (*FE*, p. 445; *PhG*, p. 560). La comunidad *(die Gemeine)* religiosa se mueve en el ámbito de la representación, no del concepto; en el ámbito de la sensibilidad y el entendimiento y no de la razón. Por ello interpreta el movimiento conceptual o concipiente del espíritu como los movimientos que tienen lugar en el ámbito de la naturaleza.

Dios Padre y Dios Hijo, Padre e Hijo. Ésas son las expresiones de la representación. Corresponden a realidades que se experimentan en el mundo natural. La imaginación traslada sin más estas representaciones al mundo del espíritu y los momentos de éste son interpretados como entes, como objetos, aunque se los denomine "personas". Lo que debiera ser una simple analogía entre el mundo natural y el espiritual, la representación lo presenta como "la realidad".

> Al comportarse ella misma en el pensamiento como *representación*, la esencia se revela, ciertamente ante ella, pero los momentos de esta esencia, en virtud de esta representación sintética, se separan en parte uno de otro, de tal modo que ya no se refieren el uno al otro por medio de su propio concepto y, en parte, ella misma queda atrás de este su puro objeto y sólo se refiere a él de un modo externo, le es revelado por algo extraño, y en este pensamiento del espíritu no se conoce a sí misma, no reconoce la naturaleza de la pura autoconciencia. (*FE*, p. 445; *PhG*, p. 560)

Los momentos contradictorios del concepto, el universal y el particular o el en-sí y el para-sí, no se "sintetizan", sino que se "superan". La representación no puede concebir la superación. Ello no quiere decir que mediante la representación no se produzca una revelación o manifestación del espíritu o concepto. Se produce una revelación, pero no se trata de la revelación suprema. Los dos momentos no aparecen como momentos sino como entes, como objetos,

como sujetos objetuales que nunca pueden lograr una superación sino, al máximo, una síntesis que consiste en una mezcla.

La comunidad religiosa se mueve en el nivel de la representación. Los momentos del espíritu aparecen, en consecuencia, como realidades existentes en sí mismas, relacionadas entre sí. Se afirma que son tres personas distintas y un solo Dios verdadero, pero ello es impensable. Sólo se lo puede afirmar y enviarlo a las oscuras regiones del misterio que no se puede investigar. En el nivel de la representación la comunidad religiosa no se reconoce a sí misma al reconocer al espíritu. Éste se le aparece como algo extraño.

> En tanto que se debe sobrepasar la forma de la representación y de aquellas representaciones tomadas de lo natural y, especialmente, por tanto, este modo de tomar los momentos de este movimiento que es el espíritu como sustancias aisladas e inconmovibles o sujetos, en vez de ver en ellos momentos transitorios, este sobrepasar *[dies Hinausgehen]* debe ser considerado, según se hizo notar ya anteriormente, en relación con otro aspecto, como una presión del concepto. (*FE*, p. 445; *PhG*, p. 560)

La representación es un momento de la dialéctica del sujeto. En etapas anteriores, como las correspondientes a la religión natural y a la religión del arte, la representación era la manera más elevada de revelación del espíritu. Pero la representación debe ser sobrepasada. Es el concepto mismo, o el sujeto mismo, el que hace presión en esa dirección. La elevación de la representación al concepto no es la eliminación de la representación sino su superación.

Pero este sobrepasar "en tanto que es solamente instinto, se desconoce a sí-mismo, repudia a la par con la forma el contenido y, lo que es lo mismo, lo rebaja a una representación histórica y a una herencia de la tradición; aquí se ha retenido tan sólo lo puramente externo de la fe, como algo, por tanto, muerto y carente de conocimiento, pero lo *interior* de ella ha desaparecido, pues ese algo interior sería el concepto que se sabe como concepto" (*FE*, pp. 445-446; *PhG*, p. 560).

La presión del concepto lleva a la conciencia a sobrepasar el momento de la representación, pero este sobrepasar en la medida en que permanece inconsciente lo rebaja nuevamente a la representación. La conciencia pretende fundamentar la fe en determinados hechos históricos, como, por ejemplo, en las apariciones de Jesús resucitado y en la tradición. Ello significa que no tiene fundamento en sí misma sino en algo externo.

2. EL ESPÍRITU EN SU ENAJENACIÓN, EL REINO DEL HIJO

"El espíritu absoluto, representado en la pura esencia, no es, ciertamente, la pura esencia *abstracta*, sino que ésta, cabalmente por ser en el espíritu solamente un momento, ha descendido a *elemento*" (*FE*, p. 446; *PhG*, p. 560). En Hegel "elemento" significa el ámbito en el que determinado momento de la

dialéctica del sujeto debe ser considerado. La "pura esencia", hablando del espíritu absoluto, es un ámbito, por ende, un momento de su despliegue dialéctico.

Ahora bien, "en este elemento la presentación del espíritu lleva en sí con arreglo a la forma el mismo defecto que tiene la *esencia* como esencia. La esencia es lo abstracto y, por tanto, lo negativo de su simplicidad, un otro; y, del mismo modo, el *espíritu* en el elemento de la esencia es la *forma* de la *unidad simple*, la que, por tanto, es también un devenir-otro, O, lo que es lo mismo, la relación de la esencia eterna con su ser-para-sí es la relación inmediata y simple del puro pensamiento; en este *simple* intuirse a sí mismo en el otro, el *ser-otro* no se pone, por tanto, como tal" (*FE*, p. 446; *PhG*, pp. 560-561).

La abstracción es negación. Abstraer es lo mismo que negar. Cuando al primer momento de la dialéctica Hegel lo designa como universal abstracto, ello significa "universal pobre", por la negación de la riqueza que se ha de adquirir con las particularizaciones que todavía no se han logrado. En consecuencia, lo abstracto, refiriéndonos al espíritu, es la negación de su simplicidad, es "devenir otro" *(Anderswerden)*. En este elemento, el simple intuirse a sí mismo es intuirse en otro, pero este otro "no se pone como tal" *(nich als solches gesetzt)*. El primer momento no es *thesis*, no se pone.

"El espíritu que se enuncia en el elemento del puro pensamiento es él mismo esencialmente esto: no es solamente en él, sino que es espíritu *real*, pues en su concepto radica el mismo *ser-otro*, es decir, el superar *[das Aufheben]* del puro concepto solamente pensado" (*FE*, p. 446; *PhG*, p. 561). En el concepto de espíritu radica el ser-otro, pues ser espíritu es ser sujeto y éste consiste en ser él mismo en su ser-otro, en ponerse siempre como otro sin dejar de ser él mismo. Ello significa que el espíritu real *(wirklich)* supera *(hebt ab)* el concepto solamente pensado.

> El elemento del puro pensamiento, por ser el elemento abstracto, es él mismo más bien el *otro* de su simplicidad y pasa, por tanto, al elemento peculiar de la *representación*, al elemento en el cual los momentos del puro concepto adquieren una existencia sustancial el uno con respecto al otro, del mismo modo que son *sujetos* que no tienen ante un tercero la indiferencia recíproca del ser, sino que reflejados en sí mismos se particularizan y contraponen el uno al otro. (*FE*, p. 446; *PhG*, p. 560)

Del ámbito del puro pensamiento, dado que es imposible permanecer en él, por ser pura abstracción, se pasa al ámbito de la representación *(Vorstellung)*, producto de lo sensible y el entendimiento. En ese ámbito, los "momentos del puro concepto" se fijan, se inmovilizan, "adquieren una existencia sustancial". Cada momento es una sustancia o sujeto distinto del otro. Cada momento es un momento particular. Los diversos momentos se contraponen mutuamente.

El puro pensamiento siempre desciende a la representación. El problema no es ése. La representación es siempre un momento necesario. El problema radica en hacer de la representación el momento supremo, en permanecer en

ella, como si fuese la cumbre del conocimiento y de la realización del espíritu. La representación *(Vorstellung)* debe superarse en el concepto *(Begriff)*.

Después de esta introducción del reino del Hijo, Hegel comienza a desplegar su dialéctica que presenta los siguientes momentos:

1. El mundo.
2. El mal y el bien.
3. La redención y la reconciliación.

a) *El mundo*

> El espíritu solamente eterno o abstracto deviene, pues, ante sí un *otro* o entra en el ser-ahí e inmediatamente en el *ser-ahí inmediato*. *Crea*, así, un mundo. Este *crear* es la palabra de la representación para el *concepto* mismo con arreglo a su movimiento absoluto o para el proceso en el cual lo simple enunciado absolutamente o el puro pensamiento es más bien lo negativo y, así, lo contrapuesto a sí-mismo o lo *otro*, porque es lo abstracto. (FE, pp. 446-447; PhG, p. 561)

El ámbito de la religión es el ámbito de la representación. El espíritu o sujeto pasa por sí mismo desde el momento del universal abstracto al particular o negación de ese universal. Este paso por la religión, o el espíritu en su momento religioso, tiene la necesidad de verlo representado. Se lo representa. Por ello, ese momento de negatividad recibe el nombre de "creación". "Crea *[erschaft]* así un mundo." Ese mundo que en la representación el espíritu crea es en realidad el otro que deviene por sí mismo.

Hegel explica esto, de acuerdo con su costumbre, también de otra manera: "Lo que se pone como *esencia* es la simple *inmediatez* o el *ser*, pero, como inmediatez o ser carente del sí-mismo y, por tanto, de la *interioridad*, como ser *pasivo* o *ser para otro*. Este *ser para otro* es, al mismo tiempo, *un mundo*; el espíritu, en la determinación del *ser para otro*, es el quieto subsistir de los momentos anteriormente incluidos en el puro pensamiento y, por tanto, en la disolución de su universalidad simple y la disociación de ésta en su propia particularidad" (FE, p. 447; PhG, p. 569).

Ello significa que el mundo es Dios, pero no que Dios es el mundo. No se trata de panteísmo en el sentido tradicional. Es semejante a la relación que se da entre el sujeto, ser humano, que es al mismo tiempo filósofo, o que, entre otras particularidades, tiene esa particularidad. En este caso ese filósofo es ese determinado sujeto, pero no al revés, pues el sujeto no se reduce a ser filósofo. El mundo es el otro de Dios.

> Pero el mundo no es solamente este espíritu disociado y lanzado a la integridad y su orden externo, sino que, por ser esencialmente el simple sí-mismo, éste se da también en él: el *espíritu que-es-ahí*, el cual

> es el sí-mismo singular que tiene la conciencia y que se diferencia de sí como otro o como mundo. (*FE*, p. 447; *PhG*, p. 562)

El mundo no es un simple conjunto de cosas, de entes, de objetos yuxtapuestos, con orden solamente externo, sino que está habitado por el espíritu, pero por el espíritu en su primer momento, el de la simplicidad o universalidad abstracta. El mundo no es el simple juego de fuerzas, como creyó la Ilustración. Se encuentra habitado por la vida, ese "algo retornado a sí" que definiera Hegel en los inicios de la dialéctica de la autoconciencia (véase *IRV*, pp. 151-155).

> Este sí-mismo singular, tal como empieza poniéndose aquí inmediatamente, no es todavía *espíritu para sí;* no *es* por tanto *como* espíritu; puede llamársele *inocente [unschuldig]*, pero no *bueno*. (*FE*, p. 447: *PhG*, p. 562)

Aquí introduce Hegel la discusión con Hobbes, Locke, Spinoza y, especialmente, con Rousseau. El tema en discusión es si el hombre antes de la socialización, en el hipotético estado de naturaleza, es bueno o malo. El tema es central para determinar qué tipo de sociedad, y sobre todo de Estado, será necesario construir. Son conocidas las posiciones. Para Hobbes el hombre en estado de naturaleza es malo, se encuentra dominado por violentas pasiones que transforman el Estado en una situación de guerra de todos contra todos. La consecuencia es, naturalmente, la necesidad de un Estado absolutista, verdadero Leviatán que gobierne con mano de hierro.

La posición de Spinoza se acerca bastante a la de Hobbes, en la medida en que en el estado de naturaleza rige la ley del más fuerte. Locke piensa lo contrario. El hombre en estado de naturaleza es bueno aunque incompleto. Con el Estado logra la situación ideal. Pero el autor de la concepción del hombre como bueno en el estado natural es Rousseau.

Naturalmente que para todos estos autores el estado de naturaleza es una hipótesis de razón, necesaria para plantearse la racionalidad del Estado moderno. Éste ya no se justifica mediante la teología como lo hacía el Estado feudal. Es necesario tener esto en claro sobre todo cuando hablamos de Rousseau, pues es corriente interpretar su pensamiento como antisocial, en la medida en que la sociedad sería la corruptora del hombre natural. En realidad Rousseau contrapone el hombre todavía no contaminado y desfigurado por la "sociedad civil", como él denomina al capitalismo naciente, con el que se encuentra ya desfigurado por esta sociedad.

Aquí se inserta la crítica hegeliana. El hombre natural, en el supuesto de su existencia, no sería ni bueno ni malo, pues no sería hombre, no sería espíritu o sujeto, sería solamente animal. En consecuencia sólo puede llamársele "no culpable" *(unschuldig)* o inocente, pero no "bueno" *(gut)*.[1]

1. En sus cursos sobre filosofía de la religión corregirá esta posición, haciéndola dialéctica. Sostiene entonces que "el hombre es bueno por naturaleza porque él es espíritu virtual; pero

> Para que sea, de hecho, sí-mismo y espíritu, debe ante todo devenir para sí mismo otro, lo mismo que la esencia eterna se presenta como el movimiento de ser igual a sí misma en su ser-otro. En cuanto que este espíritu se determina como algo que comienza siendo-ahí de un modo inmediato o como dispersado en la multiplicidad de su conciencia, su devenir-otro es el adentrarse-*en*-sí del saber en general. El ser-ahí inmediato se trueca en el pensamiento, o la conciencia solamente sensible se trueca en la conciencia del pensamiento. (*FE*, p. 447; *PhG*, p. 562)

El sujeto, pues de él se trata, para ser tal, para ser espíritu, "debe devenir para sí mismo otro", debe escindirse o ponerse, o darse un contenido. Ser sujeto o espíritu u hombre es ser igual sí mismo en su ser-otro. Así es la "esencia eterna", pues ella es por excelencia sujeto o espíritu. Este devenir-otro es salir de la naturalidad o de la objetualidad y entrar en sí mismo. Es un salir y entrar al mismo tiempo, en el mismo acto. Este adentrarse es pasar de la conciencia sensible, animal, a la conciencia del pensamiento, es pasar de la inmediatez a la mediación.

> Es así, cabalmente, porque el pensamiento proviene de la inmediatez o es pensamiento *condicionado*, porque no es el saber puro, sino el pensamiento que el ser-otro tiene en él y, por tanto, el pensamiento contrapuesto a sí mismo del *bien* y del *mal*. (*FE*, p. 447; *PhG*, p. 562)

El pensamiento "proviene de la inmediatez", es ruptura con respecto a la inmediatez, es mediación. Es "pensamiento condicionado" *(bedingte)* pues proviene de lo sensible. Es el pensamiento que "el ser-otro" producido por la escisión tiene en él, en lo inmediato. Es, en consecuencia, pensamiento "del bien" *(des Guten)*, de lo igual, de lo simple, y "del mal" *(des Bösen)*, de lo desigual, de lo escindido.

> El hombre es representado como algo *acaecido [geschehen]*, como algo no necesario, como si hubiese perdido la forma de la igualdad-consigo-mismo al probar la fruta del árbol del conocimiento del *bien* y del *mal*, siendo arrojado fuera de la conciencia no-culpable, de la naturaleza que se le entregaba sin trabajo y del paraíso, del jardín de los animales. (*FE*, p. 447; *PhG*, p. 562)

La narración bíblica del hombre en el edén que, desobedeciendo el mandato divino, prueba la fruta del árbol del conocimiento y, en consecuencia, es arrojado fuera del paraíso, pertenece al ámbito de la representación *(Vorstellung)*. El ser humano, espíritu, es esencial, necesario. Su devenir espíritu, conocedor

---

–por otro lado– no es todavía bueno porque todavía no es como debe ser; la inmediatez es aquello que el hombre no debe ser y que debe ser superado [...] el hombre, tal como es por naturaleza, es malo" (*LFR*, III, p. 129).

del bien y del mal, no es un hecho histórico. Pertenece a lo especulativo, a lo esencial. Sin embargo, la narración bíblica está en lo cierto. Una vez que el hombre probó la fruta del árbol del conocimiento, es decir, adquirió conciencia, ya no puede morar en el zoológico, en el jardín de los animales, Ya ha roto con la naturaleza.[2]

b) *El mal y el bien*

> Puesto que este ir-dentro-de-sí *[Insichgehen]* de la conciencia que-es-ahí se determina de modo inmediato como el devenir-*desigual* a sí mismo, el *mal* se manifiesta como el primer ser-ahí de la conciencia que ha ido dentro de sí; y, como los pensamientos del *bien* y del *mal* son sencillamente contrapuestos y esta contraposición no ha sido resuelta aún, entonces, esta conciencia sólo es, esencialmente, el mal. (*FE*, p. 447; *PhG*, pp. 562-563)

Para realizarse el sujeto debe necesariamente particularizarse, escindirse, salir del universal abstracto o en-sí, lo cual significa, a su vez, entrar en sí. El momento de la universalidad abstracta es el momento de la igualdad. El de la particularización, el de la desigualdad. El momento de la igualdad es el momento del bien. El de la desigualdad, el del mal. En este nivel de la dialéctica, bien y mal no se encuentran dialectizados, sino sólo "contrapuestos" *(entgegengesetzte)*, por lo cual esta conciencia, la conciencia particular, es el mal.

"Pero, al mismo tiempo, y en gracia precisamente a esta contraposición, se da también en contra de ella la conciencia *buena* y su mutua relación." La conciencia universal es la buena; la particular, la mala. Lo bueno y lo malo, la conciencia buena y la mala, se encuentran frente a frente como dos sujetos distintos.

> En la medida en que el ser-ahí inmediato se trueca en el *pensamiento* y el *ser-dentro-de-sí* se determina más de cerca, en parte como pensamiento él mismo y, en parte, como el momento del *devenir-otro* de la esencia, este devenir-malo puede arrojarse hacia atrás fuera del mundo que-es-ahí y desplazarse al primer reino del pensamiento. Se puede, pues, decir que ya el primogénito de la luz, al ir dentro de sí mismo, es él quien ha caído, pero que en lugar suyo ha sido engendrado en seguida otro. (*FE*, p. 448; *PhG*, p. 563)

2. El mito adámico, perteneciente a los mitos de la caída, reflexiona sobre una doble caída. Como trasfondo se encuentra el tema de la caída del ser humano como ser humano, es decir, su ruptura con la naturaleza y su debilidad congénita. Pero, sobre ese trasfondo, reflexiona sobre otra caída del pueblo hebreo en el siglo X, es decir, en la época del rey Salomón. Se trata de la caída de la confederación de tribus, una sociedad horizontal, antitributaria, antimonárquica, fraternal, en la monarquía y todas sus opresiones. (Sobre el proyecto profético de la confederación y el proyecto monárquico, véase *AyD*, pp. 17-36.)

Hegel despliega la dialéctica que subyace en la representación del demonio como el ángel de la luz caído, propia del Apocalipsis y de la generación del Hijo de Dios o del Dios-Hombre. "Estas formas, las de la *caída* y el *hijo*, pertenecientes solamente a la representación y no al concepto, rebajan, por lo demás, y desplazan al plano de la representación los momentos del concepto, invirtiéndolos, o transfieren la representación al reino del pensamiento" (*FE* p. 448; *PhG*, p. 563).

La configuración religiosa del espíritu exige la representación *(Vorstellung)* que se obtiene como superación *(Aufhebung)* de la sensibilidad y del entendimiento. Evidentemente no es el momento superior del espíritu, pues éste es el del concepto. El ángel de la luz o Lucifer cae. Ello está en el Apocalipsis, pero también en Platón[3] y en todas las culturas. Se expresa mediante el "mito de la caída". El "hijo", a su vez, es otra representación para el segundo momento del sujeto o concepto. La conciencia religiosa tiene necesidad de esa representación.

> E igualmente indiferente es el coordinar al pensamiento simple del *ser-otro* en la esencia eterna una multiplicidad de otras figuras, desplazando a éstas el *ir-dentro-de-sí*... una parte, el hijo, es el elemento simple que se sabe a sí mismo como esencia, mientras que la otra parte es la enajenación del ser-para-sí, que sólo vive en el elogio de la esencia; en esta parte puede ponerse entonces la recuperación del ser-para-sí enajenado y el ir-dentro-de-sí del mal. (*FE*, p. 448; *PhG*, p. 563)

En la representación, el ir-dentro-de-sí, el ponerse o particularizarse, no sólo se expresa con el hijo que es engendrado sino que se multiplica en numerosas figuras. En efecto, el cielo se puebla de ángeles que viven "en el elogio de la esencia". Su razón de ser es la alabanza de la divinidad. De esta manera, en la alabanza, se preanuncia la recuperación del ser-para-sí: "Coeli enarrant gloriam Dei" (Sal 19).

> El *bien* y el *mal* eran las diferencias determinadas del pensamiento que se presentaban. Por cuanto que su contraposición no se ha resuelto aún y se las representa como esencias del pensamiento, del que cada una de ellas es independiente para sí, tenemos que el hombre es el sí-mismo carente de esencia y el terreno sintético de su ser-ahí y de su lucha. (*FE*, p. 449; *PhG*, p. 564)

En el ámbito de la representación el bien y el mal son "diferencias determinadas" *(bestimmten Unterschiede)*, no dialectizadas sino fijadas, separadas

3. El mito de la caída platónico es el mito del alma desterrada, narrado en el *Fedro*. En síntesis, consiste en que las almas humanas, que habitaban con los dioses, debido a una falta cometida allá arriba, fueron castigadas, cayendo a tierra y siendo encerradas en un cuerpo, que desde ese momento pasa a ser la cárcel del alma.

una de otra. Cada una es independiente de la otra, de tal manera que el hombre es un "terreno sintético" *(synthetische Boden)* en el que se sintetizan o mezclan y luchan el bien y el mal. El hombre aparece sin esencia, sin contenido. Es un recipiente vacío que se va llenando con las esencias del bien y del mal. Éstas no lo constituyen sino que se le agregan. Para Hegel el hombre no es algo sintético sino superado *(Aufgehoben)*.

"Pero estas potencias universales pertenecen igualmente al sí-mismo, o el sí-mismo es su [de ellas] realidad. Así, pues, según este momento, acaece que, como el mal no es sino el ir-dentro-de-sí mismo del ser-ahí natural del espíritu, a la inversa, el bien entra en la realidad y se manifiesta como una autoconciencia que-es-ahí" (*FE*, p. 449; *PhG*, p. 564). Las potencias o esencias universales del bien y del mal no son independientes del sí-mismo o de la autoconciencia. No tienen existencia en sí mismas, son momentos del espíritu o sujeto. Éste constituye su realidad *(Wirklichkeit)*.

> Lo que en el espíritu puramente pensado se esboza solamente en general como devenir-*otro* de la esencia divina se acerca aquí a su realización para la representación; esta realización consiste para ella en la voluntaria humillación de la esencia divina, que renuncia a su abstracción y a su irrealidad. Por lo que se refiere al otro lado, el mal, la representación lo toma como un acaecer extraño a la esencia divina; captar el mal en esta esencia misma *como su cólera* es el supremo, el más duro esfuerzo que se impone a la representación en lucha consigo misma, esfuerzo que, al carecer de concepto, permanece infructuoso. (*FE*, p. 449; *PhG*, p. 564)

El espíritu sólo es realizándose, haciéndose, creándose. Hacerse es continuamente hacerse otro, devenir otro, ser continuamente su ser-otro. El entendimiento no puede pensar este ser-otro en sí mismo. En combinación con la sensibilidad produce, entonces, la representación. La esencia divina renuncia a su abstracción, a su simplicidad eterna, se rebaja, se humilla.[4] El mal, por otra parte, es decir, la negatividad, el momento de la particularización, "acaece", es algo accidental.

El entendimiento abstrae, fija y representa los diversos momentos de la dialéctica del espíritu. En consecuencia, es incapaz de concebir las contradicciones. Para él sólo son contrariedades entre las cuales, evidentemente, no puede darse superación alguna. Pensar, por lo tanto, la bondad y la justicia, la mansedumbre y la cólera le es un esfuerzo infructuoso.

4. De esa manera interpreta Hegel el texto paulino a los filipenses: "El cual [Cristo], siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz". (Filp 2, 6-8).

> El extrañamiento de la esencia divina se plantea, pues, en su doble modo; el sí-mismo del espíritu y su pensamiento simple son los dos momentos cuya unidad absoluta es el espíritu mismo; su extrañamiento consiste en que estos dos momentos se han separado y en que uno tiene un valor desigual con respecto al otro. (*FE*, p. 449; *PhG*, p. 564)

El espíritu es el despliegue dialéctico del universal o simple y el particular o sí-mismo. La dialectización de estos dos momentos constituye su misma esencia. Esto vale para todo espíritu, es decir, para todo sujeto, ya se trate del sujeto individual humano, del sujeto colectivo humano o del sujeto divino, del cual se trata aquí. El entendimiento es incapaz de concebir esta dialéctica. Abstrae, separa, fija y representa en conjunción con la sensibilidad. El momento universal o "pensamiento simple" y el particular o "sí-mismo" aparecen separados *(auseinandertreten)* y con desigual valor *(ungleicher Wert)*.

Esta dialéctica truncada puede representarse de la siguiente manera:

Su pensamiento simple ⟶ Espíritu mismo ⟶ El sí-mismo del espíritu
⟵ Unidad absoluta ⟵

Entre el pensamiento simple y el sí-mismo del espíritu no se produce la fluida dialectización del espíritu. El extrañamiento *(Entfremdung)* consiste, precisamente, en la separación de ambos momentos que, en consecuencia, dejan de ser "momentos" para ser "entes".

c) *La redención y la reconciliación*

> La resolución de esta oposición no se logra mediante la lucha de las dos esencias representadas como esencias separadas e independientes. En su *independencia* radica el que cada una deba resolverse en sí misma *en sí [an sich]*, por medio de su concepto; la lucha termina solamente cuando ambas esencias dejan de ser estas mezclas del pensamiento y del ser-ahí independiente y cuando se enfrentan la una a la otra solamente como pensamientos. (*FE*, pp. 449-450; *PhG*, pp. 564-565)

Mientras haya sólo oposición *(Gegensatz)* no hay solución posible. No se produce la superación *(Aufhebung)*. Nos encontramos con una mezcla *(Vermischung)* de pensamiento y ser-ahí *(Dasein)*. Es el ámbito de la representación *(Vorstellung)*, propio de la religión. Ese ámbito debe ser superado. La oposición deviene contradicción *(Widerspruch)* y, con ello, superación.

En el ámbito de la representación, la "enajenación" aparece como un "obrar libre" *(ein freiwilliges Tun)*, cuando realmente es una necesidad del concepto, pues "lo simple es lo que se enajena a sí mismo, lo que va a la muerte y, con ello, se reconcilia a sí mismo con la esencia absoluta", con lo cual "se presenta como *espíritu*; la esencia abstracta se ha extrañado, tiene ser-ahí natural y una

realidad de sí-misma". En la representación el "ser-ahí natural" del espíritu, el Jesús histórico, es un acontecimiento histórico, que podría no haber acontecido. En realidad es una "necesidad del concepto". Es su particularización.

"Éste su ser-otro o su presencia sensible es revocado por el segundo devenir-otro y puesto como superado, o como *universal;* de este modo, la esencia ha devenido sí misma; el ser-ahí inmediato de la realidad ha dejado de ser un ser-ahí extraño, al ser superado, universal; esta muerte es, por tanto, su nacimiento como espíritu" (*FE*, p. 450; *PhG*, pp. 265-566). Hegel se está refiriendo directamente a Jesús de Nazaret y a su superación *(Aufhebung)* como Cristo después de muerto. El Jesús histórico es la presencia sensible de la divinidad. Pero ésta sólo aparece luego de la muerte, en la comunidad creyente.

Efectivamente "la presencia inmediata superada de la esencia autoconsciente es esta esencia como autoconciencia universal; este concepto del sí-mismo superado que es esencia absoluta expresa, por tanto, de modo inmediato la constitución de una comunidad que, habiéndose mantenido hasta entonces en la representación, retorna ahora dentro de sí como al sí mismo, y el espíritu sale así del segundo elemento de su determinación, la representación para pasar al *tercero,* a la autoconciencia como tal" (*FE*, p. 450; *PhG*, p. 566).

Después de la muerte de Jesús sus discípulos se dispersan. Luego se recuperan, se reúnen, forman comunidad o comunidades. Éstas se mantienen al principio en el puro ámbito de la representación. El paso siguiente es la superación de la representación, la "autoconciencia como tal". La superación de la representación del Jesús histórico es necesaria para que haga su aparición la divinidad, la universalidad de la autoconciencia.

> Si consideramos el modo de comportarse esta representación en su proceso, vemos ante todo expresarse esto: que la esencia divina asume la naturaleza humana. En ello va ya enunciado que, en sí, no se hallan separadas una de otra. (*FE*, p. 450; *PhG*, p. 566)

Para la representación, es decir, para la experiencia religiosa, "la esencia divina asume la naturaleza humana", Dios se hace hombre, se encarna. La conciencia religiosa considera que esto es un acontecimiento histórico. Se puede indicar el momento histórico, el lugar geográfico y el ser humano concreto en quien se realizó tamaño acontecimiento. Ello significa, dice Hegel, que "en sí" *(an sich),* esencia divina y naturaleza humana no están separadas. Considerarlas separadas es propio del entendimiento y de la representación, incapaces de concebir el movimiento dialéctico.

La interpretación que realiza el pensar representativo de la relación entre esencia divina y naturaleza humana es semejante al que hace con respecto a la relación entre la esencia divina y el mundo. Interpreta esa relación como "creación", como un acontecimiento que tuvo lugar en un momento histórico determinado.

> Que el *ser-dentro-de-sí [Insichsein]* y, con ello, solamente la *realidad [Wirklichkeit]* pertenezcan a la esencia misma, esto que para no-

> sotros es concepto y es en tanto que concepto, se manifiesta ante la conciencia representativa como un *acaecer* inconcebible; el en-sí asume para ella la forma del *ser indiferente*. (*FE*, pp. 450-451; *PhG*, p. 566)

Para Hegel la realidad en sentido fuerte, la *Wirklichkeit*, es la realidad subjetual, es el sujeto que siempre es sujeto-objeto como totalidad inescindible, en la que la lógica es la propia del sujeto. El sujeto o concepto va dentro de sí, se escinde, se pone, se limita, se da un contenido. Para la conciencia representativa y, en consecuencia, para la conciencia en el ámbito religioso, esto es un "acaecer inconcebible" *(ein unbegreifliches Geschehen)*.

En primer lugar, es un "acaecer", un acontecimiento histórico, fechable y ubicable en el espacio y el tiempo. En segundo lugar, ese acontecimiento es "inconcebible". Es representable pero no concebible. Se trata de un misterio, de un "misterium stricte dictum", como lo denomina la teología dogmática. El en-sí o primer momento de la esencia divina asume la forma de un "en-sí indiferente", es decir, de una abstracción que la sensibilidad-entendimiento se representa como un señor de barbas blancas.

> Pero el pensamiento de que aquellos dos momentos que parecen huir el uno del otro, los momentos de la esencia absoluta y del sí-mismo que-es-para-sí, no son desdoblados, se manifiesta *también* a esta representación –pues ésta posee el verdadero contenido–, pero más tarde, en la enajenación de la esencia divina encarnada. (*FE*, p. 451; *PhG*, pp. 566-567)

El momento de la "esencia absoluta" o "en sí" y del "para sí" o "ir dentro de sí" que para la representación parecen separados, sin embargo, también a ella se le manifiestan como momentos de la misma unidad. En efecto, la divinidad se encarna, "deviene carne" *(Fleisch wird)*. La encarnación de la divinidad no es un acontecimiento histórico, aleatorio, que podría no haber sucedido. Es un momento de la realización del espíritu.

> Esta representación, que de este modo es todavía *inmediata*, y por ende no espiritual, o que sabe la figura humana de la esencia, primeramente, sólo como figura particular y todavía no como figura universal, deviene espiritual para esta conciencia en el movimiento de la esencia configurada al sacrificar de nuevo su ser-ahí inmediato y retornar a la esencia; la esencia es el espíritu solamente como *reflejada dentro de sí*. Aquí se representa, por tanto, la *reconciliación* de la esencia divina con el *otro* en general y, de un modo más preciso, con el *pensamiento* de éste, con el *mal*. (*FE* p. 451; *PhG*, p. 567)

La representación inmediata todavía no es espiritual, pues la mediatez constituye al espíritu esencialmente. La figura humana aparece a esta representación sólo como figura particular, no espiritual, que siempre es universal. Deviene espiritual, es decir, universal, al "sacrificar su ser-ahí inmediato", esto

es, al morir como ser natural. Se produce entonces la reconciliación de lo divino con lo humano, de lo divino con el mal. Jesús resucita y deviene el Cristo.

El mal es el momento de la desigualdad, de la particularización o del ir-dentro-de-sí. La representación se representa bien y mal como dos entes separados, "el mal en general es el ser-para-sí que-es-dentro-de-sí y el bien, lo simple carente de sí-mismo. Cuando ambos son enunciados así con arreglo a su concepto, su unidad es al mismo tiempo evidente; en efecto, el ser-para-sí que-es-dentro-de-sí es el saber simple, y lo simple carente de sí-mismo es igualmente el puro ser-para-sí que-es-dentro-de-sí" (*FE*, p. 451; *PhG*, p. 567).

Mal y bien, universal y particular, lo simple carente de sí mismo y el ser para sí que es dentro de sí, son lo mismo y no lo mismo, son lo mismo y son diferentes. Son momentos de la realización del espíritu. La verdad no está en mantener separados el bien y el mal, sino en mantenerlos unidos en movimiento, en el cual se superan.

> Del mismo modo que, por tanto, debe decirse que el bien y el mal, con arreglo a este concepto que es el suyo, es decir, en tanto que no son el bien y el mal, son *lo mismo*, así también debe decirse que no son lo mismo, sino que son sencillamente *distintos* [...] solamente estas dos proposiciones completan el todo y a la afirmación y aseveración de la primera debe enfrentarse, con insuperable tenacidad, el aferramiento a la otra; teniendo ambas el mismo derecho, ambas se hallan igualmente fuera del derecho, y su falta de derecho consiste en tomar por algo verdadero, sólido y real formas abstractas tales como *lo mismo* y *no lo mismo*, la *identidad* y la *no identidad*, y en apoyarse sobre estas formas. (*FE*, p. 451; *PhG*, p. 567)

Afirmar el bien separado del mal, o éste separado de aquél, constituye una absoluta falta de verdad o falta de derecho, como dice Hegel. El bien y el mal tomados como realidades separadas no son más que abstracciones. Lo mismo y no lo mismo, la identidad y la no identidad, son momentos del movimiento dialéctico del espíritu, pues "la verdad no está en la una o en la otra de estas formas, sino propiamente en su movimiento" (*FE*, pp. 451-452; *PhG*, pp. 567-568).

> Aquélla (la naturaleza en general) es naturaleza en tanto que no es esencia, mientras que ésta (la naturaleza humana en particular) es divina con arreglo a su esencia; pero es el espíritu en el que ambos lados abstractos se ponen como en verdad son, a saber, como *superados*, un poner que no puede ser expresado mediante el juicio y por la cópula, él *es* carente de espíritu. (*FE*, p. 452; *PhG*, p. 568)

Naturaleza y naturaleza humana así enunciadas son abstracciones. Sólo tienen realidad mediante el espíritu. Éste, a su vez, sólo es en su movimiento, en su devenir dialéctico, en su ponerse, en el cual naturaleza y naturaleza humana son momentos. "La dificultad que reside en estos conceptos es única-

mente la tenacidad con que se mantiene el *es* y el olvido del pensamiento en el que los momentos tanto *son* como *no son*, son solamente el movimiento que es el espíritu" (*FE*, p. 452; *PhG*, p. 568). En otras palabras, la dificultad está en pasar del entendimiento a la razón, de lo objetual a lo subjetual, del pensamiento fijista al dialéctico, de los entes a los momentos, del "es" al "es y no es".

> Esta unidad espiritual o la unidad en la que las diferencias solamente son como momentos o diferencias superadas es lo que ha devenido para la conciencia representativa en aquella reconciliación, y, en cuanto que esa unidad es la universalidad de la autoconciencia, ésta ha dejado de ser conciencia representativa; el movimiento ha retornado a ella. (*FE*, p. 452; PhG, p. 568)

Lo propio de la conciencia representativa *(vorstellende Bewusstsein)* es fijar los momentos, haciendo de ellos una representación *(Vorstellung)*. Al pasar las representaciones a ser momentos, se rompe la fijeza en que la conciencia había transformado a la realidad. Ésta se pone nuevamente en movimiento, es decir, éste retorna a la conciencia, de la conciencia representativa pasamos a la conceptual.

3. EL ESPÍRITU EN SU PLENITUD, EL REINO DEL ESPÍRITU

> El espíritu es puesto, por tanto, en el tercer elemento, en la *autoconciencia universal;* es su *comunidad*. El movimiento de la comunidad como el movimiento de la autoconciencia, que es diferente de su representación, es el *producir* lo que ha devenido *en sí*. El hombre divino muerto o el dios humano es *en sí* la autoconciencia universal; tiene que devenir esto *para esta autoconciencia*. (*FE*, p. 452; *PhG*, p. 568)

El tercer elemento o momento es el universal concreto, en este caso, la autoconciencia universal que es la comunidad. Es en la comunidad donde la conciencia religiosa llega a su culminación. La comunidad produce lo que ha devenido en sí, es decir, pone lo presupuesto. El en sí de la divinidad que se encontraba en el Jesús histórico pasa ahora al para sí, producido por la comunidad. En otras palabras, sólo en la comunidad se concibe la divinidad. Jesús pasa a ser Cristo. "O, puesto que constituye uno de los lados de la oposición de la representación, el lado del mal, aquel para el que el ser-ahí natural y el ser-para-sí-singular valen como la esencia, este lado, que, como independiente no es representado todavía como momento, debe, en razón de su independencia elevarse en y para sí mismo al espíritu o presentar en él el movimiento del espíritu" (*FE*, p. 452; *PhG*, pp. 568-569).

> Este lado es el *espíritu natural;* el sí-mismo debe retirarse de esta naturalidad e ir dentro de sí, es decir, devenir el *mal*. Pero es ya malo *en sí;* el ir-dentro-de-sí consiste, por tanto, en *convencerse* de que el ser-

> ahí natural es el mal. [...] Así, pues, en la conciencia representativa la *interiorización* de la conciencia natural era el *mal existente [Daseiende]*; la *interiorización* en el elemento de la autoconciencia es el *saber del mal* como de un mal que *en sí* es en el ser-ahí. (*FE*, pp. 452-453; *PhG*, p. 569)

Hegel vuelve a penetrar aquí en el tema de si el hombre es naturalmente bueno o malo, tema que es central en toda la filosofía política moderna. Ambos extremos se habían sostenido. Para Hobbes el hombre es malo por naturaleza. Para Rousseau, por el contrario, es bueno. Para Kant es social-antisocial y, en consecuencia, bueno-malo. Hegel dialécticamente parte de esta caracterización kantiana: es malo en cuanto natural, y bueno en cuanto espiritual. Es malo en la medida en que, en cuanto natural, no es lo que debe ser, y bueno, en la medida en que deviene lo que debe ser.

La interiorización "en el elemento de la autoconciencia" es el conocer el mal como algo que es esencial al sujeto, que en el "ser-ahí" es solamente "en-sí", de manera que es "sólo devenir del *pensamiento* del *mal*, siendo por consiguiente reconocido como el primer momento de la reconciliación. En efecto, como un retorno dentro de sí mismo partiendo de la inmediatez de la naturaleza, que es determinada como el mal, aquel saber es un abandono de ésta y la muerte del pecado. Lo que se abandona por la conciencia no es el ser-allí natural como tal, sino, al mismo tiempo, el ser natural que se sabe como el mal" (*FE*, p. 453; *PhG*, pp. 569-570).

Es el paso de la conciencia a la autoconciencia, del ser sensible al ser espiritual. El ser natural o sensible es abandonado. Es el mal. Pero se trata de un abandono dialéctico, es decir, de un abandono que es y no es. La naturaleza o la sensibilidad deja de ser tal en sentido puro. Está como negada, superada *(aufgehobene)*.

> El movimiento inmediato del *ir-dentro-de-sí* es también un movimiento mediado; este movimiento se presupone a sí mismo o es su propio fundamento, es decir que el fundamento del ir-dentro-de-sí es que la naturaleza ha ido dentro de sí ya en sí. (*FE*, p. 453; *PhG*, p. 570)

El ir dentro de sí es el particularizarse o ponerse. Es hacerse sujeto. Pero todo poner presupone. No puede haber posición si no es desde una presuposición; de lo contrario, ¿desde dónde podría ponerse? Toda posición o tesis requiere una presuposición. El partir de la pura tesis al estilo fichteano lleva al "todo es interpretación" nietzscheano, o sea, al perspectivismo relativista. (véase *CL*, pp. 349-357).

Pero aquí nos estamos moviendo en el ámbito de la representación, no del concepto, "el concebir no es para ella [para la autoconciencia] un apoderarse de este concepto que sabe la naturalidad superada como universal y, por tanto, reconciliada consigo misma, sino un apoderarse de aquella *representación* según la cual la esencia divina se ha reconciliado con su ser-ahí mediante el *acaecer* de la propia enajenación de la esencia divina, mediante su acaecida encarnación humana y su muerte" (*FE*, p. 454; *PhG*, p. 570).

La reconciliación o superación no puede ser cabalmente captada y expresada por la sensibilidad y el entendimiento sino sólo por la razón. Pero ésta necesita de aquéllos para cumplir adecuadamente su función. Sobre la representación, obra de la sensibilidad-entendimiento, la razón concibe, la representación *(Vorstellung)* deviene concepto *(Begriff)*.

La sensibilidad-entendimiento no puede concebir la superación de la naturaleza y el espíritu, de lo humano y lo divino. No puede concebir *(begreiffen)* que el hombre es Dios. Necesita representárselo, tomarlo como un acontecimiento histórico de un hombre concreto, de carne y hueso, que es al mismo tiempo Dios. Éste se enajena, desciende de la divinidad a la humanidad. Dios se encarna en Jesús de Nazaret transformado en Cristo.

> La *muerte* del hombre divino *como muerte* es la negatividad *abstracta*, el resultado inmediato del movimiento que sólo termina en la universalidad *natural*. Esa significación natural la pierde la muerte en la autoconciencia espiritual, o la muerte deviene su concepto hace poco mencionado; la muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser *de este algo singular*, para transfigurarse, convirtiéndose en la *universalidad* del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella. (*FE*, p. 454; *PhG*, pp. 570-571)

Hegel retoma aquí temas ya tratados en la dialéctica de la autoconciencia, específicamente al desarrollar la lucha a muerte por el reconocimiento (véase *IRV*, pp. 167-174). La muerte, es decir, la desaparición física del "hombre divino", esto es, de Jesu/Cristo, es sólo la "negatividad abstracta, no la negación concreta que es negación de la negación. Termina en la "universalidad natural", es decir, en la especie.

"En la autoconciencia espiritual", en cambio, la muerte adquiere el verdadero sentido de negatividad concreta, negación de la negación. Es el momento de la negatividad del espíritu, de su escisión. El espíritu muere y resucita en su comunidad. Es el momento de trascendencia de la comunidad. Una trascendencia que no es sustantivo sino verbo. Es el trascenderse de la comunidad.

> Lo que pertenece al elemento de la *representación*, el que el espíritu absoluto, como un espíritu *singular* o más bien como un espíritu *particular*, represente en su ser-ahí la naturaleza del espíritu, se transpone, por tanto, aquí a la conciencia misma, al saber que se conserva en su *ser-otro*; por tanto, esto no muere *realmente*, como se *representa* que el particular ha muerto *realmente*, sino que su particularidad muere en su universalidad, es decir, en su *saber*, que es la esencia que se reconcilia consigo misma. (*FE*, p. 454; *PhG*, p. 571)

En el elemento de la representación, esto es, en el ámbito de la sensibilidad y el entendimiento, acontece la muerte del "espíritu singular" o, mejor, del "espíritu particular", es decir, del hombre concreto, Jesús de Nazaret. En el ámbito del espíritu o de la autoconciencia, en cambio, no tiene lugar tal muerte.

O mejor, lo que muere es la particularidad, lo cual es absolutamente necesario para que el espíritu o sujeto se recupere como universal concreto. Al morir la particularidad, el espíritu se reconcilia consigo mismo.

"El *elemento de la representación* que primeramente antecede se pone, pues, aquí como superado, o ha retornado al sí-mismo, a su concepto; lo que en aquél –en el elemento de la representación– [era] solamente ser-ente *[seiende]* ha pasado a ser sujeto" (*FE*, p. 454; *PhG*, p. 571). *Es el paso de la representación* (Vorstellung) *al concepto* (Begriff); *de la sustancia al sujeto; del ser-ente al sujeto; de la persona particular de Jesús a la comunidad en la que Jesús es el Cristo, el trascenderse de la comunidad. No hay una trascendencia-sustantivo situada en un más allá. El sustantivo pasa a ser verbo, la trascendencia pasa a ser trascenderse. Desaparece el más allá y, con ello, el más acá.* Como lo expresa Hegel: "Y precisamente con ello *el primer elemento, el puro pensamiento* y el espíritu eterno en él, no son ya más allá de la conciencia representativa ni del sí-mismo, sino que el retorno del todo dentro de sí es cabalmente esto, el contener dentro de sí todos los momentos" (*FE*, p. 454; *PhG*, p. 571). El más allá, o lo exterior, que es lo propio del pensamiento representativo, se interioriza. Lo que la representación, precisamente por ser tal, lo ubicaba afuera, está adentro.

> La muerte del mediador captada por el sí-mismo es la superación de su *objetividad* y de su *particular ser-para-sí*; este *particular* ser-para-sí se ha convertido en autoconciencia universal. Del otro lado, lo *universal* se ha convertido *realmente*, y precisamente de este modo, en autoconciencia y el espíritu puro o irreal del mero pensamiento se ha convertido en *real*. (*FE*, p. 454; *PhG*, p. 571)

La muerte física del mediador, es decir, de Jesús de Nazaret, fue necesaria para que la conciencia superase tanto la objetividad, el momento del objeto, como el particular como particular. Con el ser físico de Jesús presente era prácticamente imposible elevarse a la universalidad real del espíritu. Debía desaparecer el obstáculo representado por tal presencia física. Los discípulos de Emaús sólo cuando Jesús desaparece se dan cuenta de que se encontraban en presencia de la divinidad, o sea, de la universalidad concreta del espíritu, presente en la comunidad. Antes, lo habían sentido, pero no comprendido (véase *IRV*, pp. 214-215).

> La muerte del mediador no es solamente la muerte de su *lado natural* o de su particular ser-para-sí; no muere solamente la envoltura ya muerta, sustraída a la esencia, sino que muere también la *abstracción* de la esencia divina. [...] Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desgraciada de que *Dios mismo ha muerto*. Esta dura expresión es la simple expresión del simple saber de sí más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella. (*FE*, p. 455; *PhG*, p. 572)

La muerte del mediador significa la desaparición de los mayores obstáculos para la superación de la sustancia o su transformación en sujeto. Dios ha muerto, esta expresión que hará célebre Nietzsche, significa que ha desaparecido Dios como objeto metafísico situado en el más allá, una mera abstracción. Esa muerte es experimentada con todo el dolor de la conciencia desgraciada.

> Este saber es, pues, la *espiritualización [die Begeistung]* por medio de la cual la sustancia ha devenido sujeto, su abstracción y su carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por tanto, la sustancia ha devenido *realmente* autoconciencia simple y universal. (FE, p. 455; PhG, p. 572)

Se trata del difícil paso de la sustancia al sujeto, del objeto al sujeto, del "es" al "devenir", del "hecho" al "hacerse", de la "natura naturata" a la "natura naturans". La sensibilidad-entendimiento siempre se mueve en el ámbito objetual. Al referirse al alma, a la persona, al espíritu, a Dios, siempre los entenderá como objetos. El paso de la sustancia al sujeto es lo que se conoce como "la muerte de Dios". Es la muerte del Dios-sustancia, del Dios-objeto. El paso al Dios que está en el interior del ser humano, que es el alma de la comunidad.

"Lo que se mueve es él, él es el sujeto del movimiento y es, igualmente, *el moverse* mismo *[das Bewegen selbst]*, o la sustancia a través de la cual pasa el sujeto" (FE, p. 455; PhG, p. 572). El "espíritu real" *[der wirklicher Geist]* es "el sujeto del movimiento", es decir, el presuponer y "el movimiento mismo", esto es, el poner. El espíritu o sujeto es el ponerse, el hacerse, pero no puede ponerse o hacerse desde la nada, sino sólo de lo presupuesto. El poner presupone como el presuponer, pone.

A esto llega "la conciencia religiosa, a la que se ha revelado la esencia absoluta y supera la *diferencia* de su *sí-mismo* y de lo que intuye; así como es el sujeto, así también es la sustancia y *es*, pues, ella misma, el espíritu, precisamente porque es y en la medida en que es este movimiento" (FE, p. 455; PhG, pp. 572-573).

La conciencia religiosa como conciencia comunitaria "supera *[hebt... auf]* la diferencia *[die Unterscheidung]* de su sí-mismo y de lo que intuye", es decir, entre el sí mismo de la comunidad y el Dios-objeto o Dios-sustancia. Dios es la comunidad o la comunidad es Dios. Pero se trata de la identidad dialéctica. Es y no es la comunidad. Es el trascenderse de la comunidad. Dios ha muerto y está más vivo que nunca.

> Pero esta comunidad no es completa en ésta su autoconciencia; su contenido es en general en la forma de la *representación* para ella, y, de este modo, la *espiritualización real* de esta comunidad, su retorno de su representación, posee todavía en ella este carácter de escisión, que afectaba incluso al elemento del puro pensamiento mismo (FE, p. 456; PhG, 573)

Lo propio del espíritu en el nivel religioso es la necesidad de expresarse mediante la representación *(Vorstellung)*, con lo cual no acabamos de salir de la objetualidad. De esa manera no se puede completar el proceso de espiritualización real *(wirkliche Gleichtigkeit)* o de subjetualización. La comunidad no se ha elevado todavía al ámbito en el que se supere la escisión sujeto-objeto.

Sólo "en su punto de viraje final, vemos a la autoconciencia *interiorizarse* y llegar al *saber* del *ser-dentro-de-sí;* la vemos enajenar su *ser-ahí* natural y conquistar la pura negatividad. Pero la significación positiva de esta negatividad, es decir, el que precisamente esta negatividad o pura *interioridad del saber* sea igualmente la *esencia igual-a-sí-misma*, o el que la sustancia haya llegado aquí a ser autoconciencia absoluta, esto es para la conciencia devota otro" (*FE*, p. 456; *PhG*, p. 573).

Como lo ha mostrado la *Fenomenología del espíritu* desde sus primeros momentos, el espíritu o sujeto, en la etapa de la conciencia cree que el objeto está afuera. Toda la *Fenomenología* no es otra cosa que el proceso de interiorización o de autoconciencia, que se va dando en distintos niveles. En el nivel de la religión, en que nos encontramos, el "ser natural" de la conciencia se ha enajenado y ha conquistado, en consecuencia, la "pura negatividad" *(die reine Negativität)* en que consiste la autoconciencia o sujeto. Es el pleno sentido de la concepción cristiana de que Dios se le revela a cada uno.

De manera que ya estaríamos en la meta buscada desde la dialéctica de la "certeza sensible" con la que comienza la odisea que la *Fenomenología* sigue paso a paso. Sin embargo no es así. Efectivamente, para la "conciencia devota" *(das andächtige Bewusstsein)*, es decir, la conciencia religiosa, Dios sigue siendo "otro" *(ein Anderes)*. Falta, en consecuencia, otro nivel del círculo espiralado que es la odisea de la conciencia, el del "saber absoluto".

> Esta conciencia capta el lado de que la pura interiorización del saber es *en sí* la simplicidad absoluta o la sustancia, como la representación de algo que no es así con arreglo al *concepto*, sino como el acto de una satisfacción *extraña*. O no es para ella, como esta profundidad del puro sí-mismo es la fuerza por medio de la cual la *esencia abstracta* es hecha descender de su abstracción y es elevada al sí-mismo por la potencia de esta pura devoción. (*FE*, p. 456; *PhG*, p. 573)

La interiorización que aquí alcanza el sujeto mediante la experiencia de que Dios o la divinidad se le revela al sujeto no es plena, en la medida en que no es concebida sino representada. Es una "satisfacción extraña", proveniente del otro que es Dios. Nos encontramos con la fuerza de la devoción que logra el paso de lo abstracto a lo concreto, del universal abstracto al sí mismo, pero éste no logra concebirse.

> El obrar del sí-mismo mantiene así esta significación negativa con respecto a aquélla porque, de su lado, la enajenación de la sustancia es un *en-sí* para esta conciencia que no la capta y la concibe de este modo o no la encuentra en *su* obrar como tal. Habiéndose producido

> *en sí* esta unidad de la esencia y del sí-mismo, la conciencia tiene también aún esta *representación* de la reconciliación, pero como representación. (FE, p. 456; PhG, p. 573)

La unidad de la esencia o universal abstracto, el inmutable o Dios, y el sí-mismo o autoconciencia, o sujeto, sólo se ha producido "en sí". Dios, o el espíritu, o el universal, se ha revelado a la conciencia, pero esta revelación no pasa todavía al concepto, no se concibe. En consecuencia, no es la plena revelación.

> Alcanza la satisfacción *[die Befriedigung]* añadiendo *desde fuera* a su pura negatividad la significación positiva de la unidad de sí-misma con la esencia; por tanto su satisfacción permanece afectada por la oposición de un más-allá. Su propia reconciliación entra, por consiguiente, en su conciencia, como *algo lejano*, como la lejanía del *futuro*, del mismo modo que la reconciliación que llevaba a cabo el otro *sí-mismo* se manifiesta como algo lejano en el *pasado*. (FE, p. 456; PhG, pp. 573-574)

La unidad de sí misma con la esencia se logra por el puro y gratuito don de Dios. En consecuencia, viene de afuera *(äusserlich)*. Su satisfacción *(Befriedigung)* no proviene de ella misma. Viene de un más allá. Por lo tanto la reconciliación *(Versöhnung)* es algo solamente postulado. Sólo se dará en el futuro, en el más allá, en el cielo.

> Así como el hombre divino *singular* tiene un padre que-es-*en*-sí y solamente una madre *real, así también* el hombre divino universal, la comunidad *[die Gemeinde]*, tiene por padre su *propio obrar* y su *saber* y por madre el *amor eterno* que se limita a *sentir, pero que no intuye* en su conciencia como *objeto* inmediato real. Su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida todavía de su conciencia, y su realidad se halla aún rota. (FE, p. 456; PhG, p. 574)

Hegel establece aquí un paralelo invertido entre Jesús, el Cristo, "el hombre divino singular", y la comunidad, "el hombre divino universal". El primero tiene "un padre que-es-en-sí", es decir, Dios, el Padre eterno, y sólo una "madre real" *(eine wirkliche Mutter)*, María de Nazaret, conocida como la Virgen María. En consecuencia, el momento propiamente creativo, el real, pertenece a la madre, no al padre.

Lo contrario sucede con la comunidad, "el hombre divino universal", pues "tiene por padre su propio obrar y su saber". Se crea a sí misma, se engendra a sí misma, es concepto. El acto creativo es la totalidad dialéctica de práctica y conciencia, práctica y teoría. Por ello Hegel dice "su *propio* obrar y saber". Éste corresponde al padre, no a la madre. Ésta, en efecto, corresponde al "amor eterno que se limita a sentir". No sobrepasa el nivel del sentimiento.

> Su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida todavía de su conciencia. Y su realidad se halla aún rota. Lo que entra en su conciencia como el *en-sí* o como el lado de la *pura mediación* es la reconciliación situada en el más-allá; pero lo que entra en ella como *presente*, como el lado de la *inmediatez* y del *ser-ahí*, es el mundo que tiene que esperar aún su transfiguración. (*FE*, pp. 456-457; *PhG*, p. 574)

La experiencia religiosa en su más alto nivel, el de la religión manifiesta o cristianismo en su expresión luterana, implica la reconciliación "en el corazón", en el sentimiento. La conciencia o sujeto se siente uno con la esencia, con Dios. Siente *(fühlt)* la unidad, pero no logra concebirla. Se siente uno con Dios, el más-allá, pero lo que en realidad entra en su conciencia es el mundo presente que aún espera su transfiguración, la renovación del cielo y la tierra, como dice el Apocalipsis.

> El mundo se halla ya, ciertamente, reconciliado *en sí* con la esencia, y de la *esencia* se sabe, ciertamente, que no conoce ya el objeto como algo extrañado, sino como igual a ella en su amor. Pero, para la autoconciencia, este presente inmediato no tiene todavía figura de espíritu. El espíritu de la comunidad es, así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la que proclama, ciertamente, que estas conciencias no están separadas *en sí*, pero un *en-sí* que no se ha realizado o que no ha devenido todavía absoluto ser-para-sí. (*FE*, p. 457; *PhG*, p. 574)

En la experiencia religiosa la reconciliación se da solamente en el sentimiento, en el corazón, no todavía en la plenitud de la autoconciencia. La reconciliación o unidad que se logra mediante la superación se siente, no se concibe. Es por ello que Hegel dice que "no tiene todavía la figura de espíritu" *(Geistsgestalt)*, lo cual sólo será posible en la teología o en la filosofía o saber absoluto, que no es otra cosa que la totalidad de la experiencia de la conciencia y, en consecuencia, también la experiencia religiosa, elevada a concepto.

En la comunidad religiosa se da, en consecuencia, todavía una separación no superada. En efecto, "el espíritu de la comunidad" queda en el nivel del sentimiento o del corazón. Éste siente la unidad, la reconciliación. La comunidad, en este sentido, es un verdadero sujeto intersujeto, sujeto colectivo. Pero sólo lo es en sí. Le falta pasar al para-sí, realizándose como en-sí-para-sí, es decir, pasar plenamente a la autoconciencia o razón. La experiencia religiosa requiere expresarse conceptualmente, es decir, requiere la teología.

CAPÍTULO 4

APROXIMACIONES A LA NUEVA RACIONALIDAD (I)

Del recorrido por los distintos momentos de la experiencia religiosa que Hegel nos presenta en la *Fenomenología*, podemos sintetizar algunas conclusiones, abiertas para investigaciones futuras.

1. LOS MOMENTOS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

No se puede hablar de la religión en general como si se tratase de una realidad o de una experiencia única y unívoca. Hay múltiples religiones, múltiples manifestaciones de una misma religión y múltiples etapas. Ello significa que hay múltiples experiencias religiosas. *Es conveniente ordenar esta multiplicidad de acuerdo con dos principios distintos, el principio del desarrollo de la conciencia, dialécticamente conectado con el de la práctica social.*

La experiencia religiosa de un individuo o de un grupo social no es inmóvil, no permanece siempre igual. Va evolucionando, tomando distintas formas, expresándose en distintas figuras *(Gestalten)* de acuerdo con la etapa de su propio desarrollo. Estas figuras son múltiples. Hegel en la *Fenomenología* pretende agotar las figuras típicas, es decir, las figuras esenciales por las cuales necesariamente pasa toda conciencia. *Ninguna de estas figuras pertenece al ámbito de la irracionalidad. Son momentos de la conciencia y, por ende, de la racionalidad. Sólo vistas desde arriba, unilateralmente, sin incluirlas en el proceso dialéctico, asumen contornos irracionales.*

Estas figuras se muestran con particular fuerza en determinados momentos del desarrollo del sujeto tanto individual como social. En cuanto al sujeto individual, el *dualismo* hace su aparición con las primeras abstracciones. Aparece, entonces, el mundo de los valores de la bondad, de la belleza, de la verdad, separado del mundo sensible. La *conciencia desgraciada*, por su parte, es característica de la adolescencia, cuando aparece la particularidad y comienza a afirmarse el sujeto.

En cuanto al sujeto colectivo, o sujeto social y político, el *dualismo* hace su aparición y desarrollo en la etapa de la Ilustración, que reduce la racionalidad

al entendimiento, siendo las matemáticas el modelo de racionalidad. La racionalidad es la del entendimiento o "pura intelección" *(reine Einsicht)*. En cuanto a la *conciencia desgraciada*, su aparición pertenece a la etapa del Imperio romano, cuando el ciudadano de la *polis* queda reducido al átomo de la persona, sólo soporte de derechos.

Es decir, la conciencia desgraciada sólo aparece cuando el individuo pierde su participación en el todo, como ocurría en la *polis*. Allí el individuo prácticamente se perdía en la totalidad que era obrada por todos. Se daba, entonces, la verdadera voluntad general, pero sin el momento necesario de la particularidad. Cuando ésta aparece, con la destrucción de la *polis*, a la primera sensación de felicidad expresada por la comedia, le seguirá la amarga experiencia de la conciencia desgraciada.

Surge entonces una especial experiencia religiosa que se prolongará y profundizará en los conventos religiosos del medioevo. No se trata evidentemente de la única experiencia religiosa. Es una de las etapas de esa experiencia. Por otra parte, esa experiencia no es sólo religiosa. Toda conciencia pasa por ella.

Pero estas figuras son dialécticas, lo que significa que nunca se agotan, nunca se termina de pasarlas completamente. No es posible olvidarlas porque retornan. En este sentido es posible rastrear momentos altos de conciencia desgraciada y de conciencia dualista tanto en la historia individual como en la social.

Por otra parte, las diversas figuras de la experiencia religiosa se conectan dialécticamente con la *práctica social*, aspecto que falta en Hegel. El dualismo en la conciencia no aparece hasta la aparición del dualismo en la práctica social. Aparecen ambos simultáneamente, dialécticamente conectados.

Por ello, la experiencia religiosa del *Dios liberador* de los hebreos no es dualista. Dios no está en un más allá, separado del mundo, de la realidad de los hombres, sino inmerso en la historia. Corresponde a la práctica de la confederación campesina, sociedad sin clases sociales, más aún, enfrentada a las sociedades jerárquicas de las monarquías orientales.

Entonces a Dios no se lo sitúa en las alturas, en un más allá inaccesible, sino en medio del pueblo. Es Dios-en-el-pueblo. Es el Dios que pacta con el pueblo, en ese caso, con las tribus, que no conoce templo, que no puede estar encerrado en un recinto sagrado. Su lugar es el espacio en el que transcurre la vida. El Reino de Dios no es el cielo platónico de las ideas sino la plena realización de la sociedad, tierra-cielo nuevos, tierra con la plenitud de sentido que le da el símbolo "Dios".

En sociedades dualistas, de sectores sociales enfrentados, opresores y oprimidos, las figuras que expresan la experiencia religiosa corresponden a las enfrentadas prácticas sociales. Éste es un aspecto que Hegel no desarrolla, aunque había tenido vislumbres en los *Escritos de juventud*. Allí Hegel expresa que la aceptación de una religión dualista hasta la escisión de una Tierra para sufrir y un Cielo después de la muerte fue aceptada en la época el Imperio romano por: "Campañas de guerras afortunadas, el aumento de las riquezas y el contacto con el lujo y con las comodidades de la vida, posibilitaron en

Atenas y en Roma la formación de una aristocracia de la riqueza y de la gloria militar que logró dominar e influir sobre muchos hombres" (EJ, p. 151). Cada uno de volvió entonces hacia lo indiviudal, se encerró en su propiedad.

En cuanto a Marx, sólo ve la experiencia religiosa como ideología de la clase dominante y, en consecuencia, como "opio del pueblo". Su diagnóstico es correcto si se considera solamente la religión instrumentalizada desde el poder. Pero no considera la totalidad del fenómeno religioso que atraviesa a todas las clases sociales y que puede adquirir características tanto dominadoras como liberadoras o reformistas.

Para Marx la religión es sólo *ideología*, lo cual significa, en el sentido marxiano, *falsa conciencia*. Aplicado este concepto a la totalidad del fenómeno religioso, revela la equiparación de racionalidad con *racionalidad científica*. Es éste un legado de la Ilustración que está presente en Marx, aunque en él no sea dominante, como sí lo será en Engels y en el marxismo posterior.

Es cierto que Marx agrega que la religión es también "la protesta contra la miseria real", en la medida en que "es el suspiro de la criatura agobiada" (SF, p. 3), pero se trata de una protesta carente de efectividad, protesta indirecta, fácilmente manejable por las clases dominantes para convertirla en la promesa de una felicidad futura a lograrse en otro mundo si se lo merece sufriendo en éste.

Para Freud, por otra parte, Dios no sería más que la sublimación del padre asesinado. La religión se originaría en la conciencia de culpabilidad y remordimiento del crimen primitivo contra el padre. Es nuevamente la racionalidad científica que quiere, en este caso, buscar en un hecho histórico, que naturalmente no puede verificar, el origen de una experiencia que desborda toda racionalidad "científica".

Todas estas concepciones expresan alguna experiencia religiosa particular, un momento de la experiencia religiosa. No logran concebir la experiencia religiosa en su totalidad. El dualismo, la conciencia desgraciada, la alienación, el opio, el remordimiento, son aspectos de la experiencia religiosa. Más aún, de la experiencia humana en general. Pero tanto ésta como aquélla no se reducen a ellos.

2. FIGURAS Y SÍMBOLOS

Una de las conquistas fundamentales de la modernidad es la de la autoconciencia, que tiene su primera expresión clara y profunda reflexión en el *ego cogito* cartesiano. Aparición de la autoconciencia, de la individualidad, de la sociedad civil, fenómenos dialécticamente ligados entre sí.

El descubrimiento de la autoconciencia es deslumbrante. Para Descartes se trató de una verdadera revelación, de tal modo que creyó en una autorrevelación directa e inmediata de la conciencia a la conciencia. Una autovisión totalmente clara y distinta, que le serviría de base para reconstruir todo el edificio del conocimiento.

Pronto se habría de ver su error. La conciencia no se autové inmediatamen-

te. No hay acceso al "yo que debe poder acompañar todas mis representaciones". Kant, de esa manera, asegura que no sólo no hay acceso directo a la conciencia, salvo en su aspecto psicológico, sino que no lo hay de ninguna manera en el plano del conocimiento. Pertenece a la noumenal realidad inaccesible al conocimiento.

La *Fenomenología* abre un camino nuevo. Hay acceso, pero no directo. No puede haber acceso directo porque el sujeto no es uno. Es uno, dos y tres. Está escindido de tal manera que la escisión lo constituye esencialmente. Es una autoescisión. El sujeto no puede ser sin escindirse. Las distintas figuras *(Gestalten)* son otras tantas escisiones de la conciencia. Son los *símbolos* mediante los cuales el sujeto se realiza y expresa, se realiza y conoce.

En la concepción hegeliana los símbolos son momentos de la realización del espíritu que finalmente debe superarse en el concepto. El momento simbólico por excelencia, como hemos visto, lo sitúa en el Egipto antiguo, el de las pirámides, los obeliscos y las esfinges. Sobre esto queremos observar que, si bien el concepto *(Begriff)* hegeliano tiene una riqueza increíble, no estamos de acuerdo en la eliminación de los símbolos, aun en el sentido de la superación en el concepto.

Los símbolos son polisémicos, expresan la infinita riqueza de la realidad y continuamente pueden ser resignificados y, de hecho, lo son. El *Begriff* los incorpora produciendo la conocida superación, pero no los agota. Éstos lo desbordan por todas partes. Para el nuevo concepto de racionalidad, los símbolos constituyen un momento esencial.

Al hablar de la conciencia y del sujeto no nos referimos sólo al individuo sino también a los sujetos sociales, la familia, las clases, la sociedad, el Estado, las Iglesias. Son sujetos, se constituyen como tales en la medida en que se proyectan en figuras en las que se reconocen como tales. La autorrealización y el autoconocimiento pasan a través del recorrido de los símbolos.

En este sentido, los símbolos religiosos juegan un papel fundamental. Los pueblos, las sociedades y los individuos en ellas se reconocen en los símbolos de su experiencia religiosa. Los símbolos considerados no religiosos del autoconocimiento adquieren características típicamente religiosas expresadas en el recogimiento ante ellos, los ritos, el espacio sagrado que ocupan, las recordaciones en los aniversarios.

En este sentido, la *Fenomenología* es una guía. Va mostrando las distintas figuras religiosas en las que distintos pueblos, en distintas etapas de su historia, se fueron reconociendo. Será necesario discrepar en la interpretación circunstanciada de determinadas figuras para determinados pueblos, pero ello no invalida esta hermenéutica.

Como los símbolos constituyen un momento de escisión-superación del sujeto, de por sí implican *alienación (Entäusserung)*. Este momento es esencial. El sujeto no puede serlo sin hacerse, y hacerse es proyectarse, dividirse, producir una autorruptura. Pero al momento de la alienación le debe seguir el de la recuperación o *superación (Aufhebung)*. Ésta es la manera como el sujeto se realiza y se conoce, como la conciencia llega a la autoconciencia.

Cuando no se produce el *retorno superador*, el *símbolo* se transforma en *fetiche*. Se congela. El sujeto queda escindido y entrega su subjetualidad al fetiche. Es el fenómeno de la idolatría que ya habían vislumbrado los profetas hebreos. Es el fetichismo de la mercancía que analiza Marx. Los productos del sujeto transformado en mercancía y ésta, fetichizada, hacen que el sujeto le quede sometido.

La Ilustración redujo la racionalidad a la racionalidad científica, basada en el entendimiento que se desarrolla como "pura intelección" *(reine Einsicht)*, con fundamento matemático. Las matemáticas constituyen el modelo de conocimiento. Para esta racionalidad el concepto es una abstracción del entendimiento y todos los símbolos pertenecen a un momento irracional que el conocimiento científico barre sin piedad.

La Ilustración representa un salto cualitativo en este desarrollo del entendimiento que ya había conocido destellos en el helenismo. Ello produjo, en el cristianismo, la evolución del símbolo al concepto y de éste al dogma, con lo cual la realidad de la experiencia religiosa cristiana se empobreció a niveles increíbles y se prestó para la dominación y manipulación.

3. SÍMBOLOS, CONCEPTOS, DOGMAS Y FETICHES

Los símbolos son eso, símbolos, un momento de la realidad, *no la* realidad. No sólo no agotan la realidad, sino que se prestan a múltiples interpretaciones de la misma, por cuanto son multivalentes. Esto tiene múltiples consecuencias que han llevado a considerar al símbolo como no racional. Más aún, como no real. Se ignora, de esa manera, un aspecto esencial de la realidad. No sólo se la ignora sino que se la niega y se la reprime.

El resultado es que, como lo advirtiera Freud, lo reprimido retorna, y lo hace de manera vengativa, destructiva. Es así como las represiones sobre los símbolos religiosos realizadas por regímenes ateos militantes terminaron sucumbiendo bajo el peso de esos mismos símbolos que habían negado y reprimido. Es así como los que negaron y reprimieron determinados símbolos patrióticos terminaron de la misma manera, sucumbiendo bajo esos símbolos.

Es propio de las religiones, y no sólo de ellas, expresar la realidad trascendente de lo santo mediante estatuas, medallas, pinturas, velas, candelabros. Se trata de símbolos. Quien es ajeno a la experiencia religiosa tiende a interpretar que se adora una estatua, cuando en realidad la estatua sólo es el símbolo de lo santo que se expresa a su través.

Hegel en la experiencia de la religiosidad griega ve un camino ascendente hacia lo concreto que va de la estatua al culto, pasando por el himno. La estatua es un símbolo todavía demasiado abstracto, demasiado alejado de lo concreto de la experiencia religiosa que se adentra, se interioriza, se particulariza en el himno, en los cánticos, en las plegarias, y se concretiza en el culto.

Lo simbólico mostró toda su potencia y fecundidad en las épocas mitológicas. En todas las narraciones mitológicas, en efecto, todo se expresa simbóli-

camente. Los símbolos se expresan tanto en gestos como en palabras, en movimientos como en narraciones. En esas épocas en que la conciencia estaba muy unida a la práctica, los gestos predominaban sobre las palabras. Los mensajes se transmitían gestualmente.

Con la aparición del concepto, se produce el movimiento del símbolo al concepto. El símbolo no muere, no puede morir, por cuanto expresa la realidad que es, en principio, infinita, variable, polisémica. El concepto le agrega al símbolo la claridad que a éste le falta, pero lo hace a costa de su empobrecimiento.

El concepto, no en el sentido hegeliano, no como *Begriff* sino como *Vorstellung*, como representación, como abstracción por obra del entendimiento, define el símbolo, es decir, lo delimita, le hace significar algo preciso, delimitado. Con ello el símbolo comienza su disecación y se presta para la dogmatización.

Expresa Hegel que en Jesús de Nazaret "se revela la esencia absoluta". Los cristianos de las comunidades primitivas lo llamarán "hijo de Dios" que, simbólicamente, expresa la "esencia absoluta". En el nivel simbólico, o el de la "metáfora viva" en el sentido que le da Paul Ricoeur, es una expresión racional, rica en contenido.

La realidad siempre es más que aquello que captamos. Siempre nos supera. Por otra parte, la realidad en sentido fuerte es subjetual. Ello significa que el sujeto, todo sujeto, siempre es más que aquello que captamos. Siempre somos más que aquello que podemos saber de nosotros mismos. Por eso decimos que somos un misterio, no en el sentido de lo oscuro o incognoscible sino en el sentido de que siempre es más que aquello que cada uno sabe de sí mismo.

Fue una tendencia de la Ilustración interpretar los símbolos religiosos como otros tantos fetiches que era absolutamente necesario desterrar mediante la arrasadora luz de la razón. En los mediodías de verano, cuando los rayos del sol caen directamente sobre la tierra, desaparecen todas las figuras coloreadas de la aurora. La realidad se aplana, se empobrece.

Pero, independientemente de que en el tótem, en el animal o el astro, determinadas comunidades viesen una divinidad, en esos fetiches siempre hay algo más, pues no son sólo fetiches sino símbolos. No es destruyendo el símbolo fetichizado como puede avanzar un sujeto en su realización y conocimiento, sino reinterpretándolo, destruyendo la fetichización para que el símbolo aporte toda su luz. Destruir el fetiche es arrojar el niño con el agua.

Esto adquiere extraordinaria importancia en esta etapa del neoliberalismo conservador, que ha destruido a los sujetos sociales y políticos capaces de oponerse a la superconcentración del capital, requerida por la nueva etapa de acumulación exigida por la lógica del capital. Es una etapa de desocupación, de desamparo, en la que los sujetos retroceden hacia una objetualización. El mercado o las corporaciones transnacionales son los verdaderos sujetos.

En un momento así los símbolos religiosos adquieren una fuerza increíble, impulsados por dos necesidades contrapuestas. Por la necesidad de los sujetos de afirmarse, de creer en sí mismos, cosa que sólo pueden realizar a través de

la mediación del símbolo. Por otra parte, el sistema de dominación propicia el crecimiento de esos símbolos, fetichizándolos y mercantilizándolos.

4. EL DUALISMO

La experiencia religiosa no necesariamente es dualista, como se podría pensar a raíz de la cristiana que divide la realidad en una Tierra y un Cielo. Más aún, el dualismo no procede de la experiencia religiosa como tal, sino en general de la conciencia social en un contexto de práctica dualista. Es en esa circunstancia que los momentos de la práctica y la conciencia se separan y se independizan, y lo religioso se instala como en su casa propia en el momento de la conciencia.

Esto nos puede llevar al error de considerar que se trata de un momento no necesario de la conciencia. Por el contrario, se trata de un momento necesario. El problema no consiste en la diferenciación de ámbitos sino en su fetichización. Ni la práctica social ni la correspondiente conciencia pueden ser completamente homogéneas. Ello llevaría a la indiferenciación total y al inmovilismo.

La diferenciación en sectores sociales, la denominada *división del trabajo* y la diferenciación de ámbitos en la conciencia son momentos esenciales del desarrollo de las sociedades. El problema es, por una parte, la transformación de los grupos sociales en clases sociales, opresores y oprimidos, y, por la otra, la fetichización y correspondiente inmovilización, tanto de las clases como de los ámbitos abiertos por la conciencia.

5. LA CONCIENCIA DESGRACIADA

La experiencia de la conciencia desgraciada es tratada por Hegel en la *Fenomenología*, tomando como tipo la conciencia religiosa medieval, y sin duda que es una experiencia típica de la conciencia desgraciada. Sobre ello son necesarias algunas precisiones.

En primer lugar, se trata de una de las experiencias fundamentales de la conciencia. Ésta no puede no pasar por ella y, como sucede con todas las experiencias fundamentales, pasa por ella continuamente, experimentándola diversamente en los distintos momentos de su devenir dialéctico.

Ello es así porque la conciencia es una escisión. El sujeto no puede ser sin escindirse, sin romper con la naturaleza, a la cual, sin embargo, esencialmente pertenece. Es natural-antinatural. Es esa escisión la que produce el fenómeno de la conciencia desgraciada, la que es propiamente tal cuando se cristaliza.

En segundo lugar, esta experiencia no necesariamente es religiosa. El caso típico tratado por Hegel es el de la religiosidad medieval, pero la experiencia pertenece como tal a la conciencia. La experimenta necesariamente la conciencia cuando comienza a entrar dentro de sí, particularizándose.

6. LA RELIGIÓN: TRASCENDENCIA Y RACIONALIDAD

Punto fundamental éste. Si la religión postula la trascendencia, es decir, lo que está más allá, es imposible como experiencia humana. ¿Qué quiere decir que experimentamos la trascendencia? Desde el momento que la experimentamos, ¿no está más acá, no ha dejado de ser trascendencia? ¿Acaso todo lo que experimentamos no es inmanente?

Marx, tras las pistas feuerbachianas, denuncia la creencia en un trasmundo que nos llevaría a resignarnos y esperar ser felices en él, consolándonos de esa manera de nuestra miseria actual: "La miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo" (*SF*, p. 3).

Nietzsche declara la guerra a muerte de todos los trasmundos: "El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo" (*CI*, p. 51).

De esa manera, ambos expresan la necesidad de terminar con la creencia en un determinado tipo de entidad metafísica, separada de nuestra realidad, de la cual dependería el hombre. Parece que de esa manera lo que se declara muerto es la trascendencia. Efectivamente es así. Hegel antes que Marx y que Nietzsche ya lo había expresado: "Es la conciencia [la conciencia desgraciada] de la pérdida de toda *esencialidad* en *esta certeza* de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí, de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*" (*FE*, p. 435).

Desaparece Dios o la trascendencia como entidad, como cosa, como realidad extraña a este mundo. ¿Nos queda sólo la inmanencia? Desaparece el más allá. ¿Queda sólo el más acá? Es la conclusión que precipitadamente muchas veces se ha sacado. Hegel admitiría sólo la inmanencia, con lo cual no sólo se opone al cristianismo sino que sería literalmente ateo, como lo expresara Alexandre Kojève.

Pero en realidad si desaparece la trascendencia, también lo hace la inmanencia. Sólo hay inmanencia en relación a una trascendencia y viceversa. Cuando nombro la inmanencia, le pongo límites frente a lo otro, la trascendencia. Pero al poner un límite ya estoy más allá de él, pues si no ¿frente a qué pongo el límite? En lugar de la trascendencia hay un continuo trascenderse. Desaparecen los sustantivos, dejando su lugar al verbo.

La separación entre inmanencia y trascendencia, entre cielo y tierra, entre más allá y más acá, es obra del entendimiento que abstrae, separa y fija. La razón vuelve a concretizar, unir y poner en movimiento aquello que el entendimiento ha abstraído, separado y fijado. El entendimiento sólo puede entender el infinito como algo separado de lo finito, la trascendencia como algo que está más allá de la inmanencia. De esa manera se obtiene el "falso infinito".

Este infinito es falso, no verdadero, en la medida en que se piensa separado de lo finito. Efectivamente, si lo finito no entra en lo infinito, éste no es otra cosa

que finito, en la medida en que no comprende a lo finito. El infinito verdadero es infinito-finito, pues "son *inseparables [untrennbar]*, en cuanto cada uno en él mismo y por su propia destinación *[Bestimmung]* significa el poner a su otro *[das Setzen seines Anderen]*" (CL, p. 125; WL, p. 154).

Finito e infinito son dos momentos, no dos entes. Son el mismo movimiento. El infinito es la negación de lo finito y éste, la negación de aquél. El infinito no puede ser sin poner lo finito y éste, sin poner a aquél. "Pero esta unidad se halla *oculta [ist verborgen]* en el ser-otro cualitativo de ellos; es la unidad *interior*, que está sólo en el fondo" (CL, p. 125; WL, p. 154). El entendimiento no puede captar esta dialéctica y la interpreta como una "operación extrínseca".

Esto, en cierta manera, ya había sido expresado por los profetas hebreos, para quienes Dios no se encontraba en un templo sino en el seno de la comunidad. A Dios no se le podían hacer estatuas porque éstas eran inmediatamente interpretadas como la sede de la divinidad y se transformaban, de esa manera, en fetiches. Para ellos Dios se encontraba en el pacto que era al mismo tiempo un pacto de las tribus entre sí y con Dios.

Los profetas fueron intransigentes en su lucha en contra de la representación de Dios mediante estatuas o imágenes. Ello fue así porque esas representaciones pertenecían a los dioses de los poderes monárquicos. Tenían presente las estatuas de Horus, Osiris, Ibis, los dioses que legitimaban el poder egipcio que los había oprimido, lo mismo que los Baales de los monarcas cananeos. Pero en lugar de esos símbolos fueron creando otros, el del pacto, el del arca de la alianza, el del matrimonio entre Dios y el pueblo.

Dios, lo infinito, lo trascendente, no es algo que esté más allá o más acá. Es el sentido desbordante que siempre es más, que continuamente se trasciende. No es objeto ni es objetivable. Es "el hombre divino universal, la comunidad", como lo expresa Hegel, que "tiene por padre a su *propio obrar* y su *saber* y por madre el *amor eterno* que se limita a *sentir*, pero que no intuye en su conciencia como *objeto* inmediato real" (FE, p. 456; PhG, p. 574).

Es "el hombre divino universal, la comunidad". La conclusión que de aquí saca el entendimiento es que Hegel reduce Dios a la comunidad, o sea, a la inmanencia. Pero la razón comprende más que eso. Dios es la comunidad o la comunidad es Dios, en la medida en que la comunidad es más que lo que se ve, palpa o siente inmediatamente. Es ese momento trascendente, ese más allá que está más acá, ese sentido último que por ser tal nunca se alcanza, aunque siempre se está en él.

Constituyen estas expresiones hegelianas una profunda reflexión filosófica del mensaje central de Jesús de Nazaret y de las primeras comunidades cristianas de que Dios está en el prójimo, en el hermano. Dar de comer al hambriento o dar de beber al sediento significa hacerlo con el mismo Dios, de acuerdo con lo que el Evangelio de Mateo pone en boca de Jesús (véase Mt 25, 35).

Ello es reafirmado taxativamente por la denominada Primera Carta de Juan: "El que dice: «Yo amo a Dios», y odia a su hermano, es un mentiroso. ¿Cómo puede amar a Dios, a quien no ve, si no ama a su hermano, a quien ve?" (1 Jn

4, 20). Con toda claridad: o a Dios se lo ve en el hermano o no se lo ve. O está en el hermano o no está. Es lo que Hegel afirma de la relación entre Dios y la comunidad.

Dios no pertenece, en consecuencia, al ámbito de la irracionalidad. Todo lo contrario, pertenece al ámbito de la más alta racionalidad. Pero no se trata de la racionalidad "científica". Corresponde al ámbito de la racionalidad filosófica o teológica. Ésta todavía no se expresa en el nivel de la pura experiencia religiosa, que "se limita a sentir", por lo cual "su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida todavía de su conciencia, y su realidad se halla aún rota" (*FE*, p. 456; *PhG*, p. 574).

La reconciliación, ya *en sí* en la experiencia religiosa, debe elevarse al *para sí*, es decir, debe tomar la "figura del espíritu" *(Geistsgestalt)*. Ello acontece en el saber absoluto, esto es, cuando esta experiencia se hace plenamente autoconsciente, expresándose filosófica o teológicamente.

Esto no significa, como se suele interpretar, que la experiencia religiosa se subordine a la filosofía. Ya no hay una filosofía como *ancilla theologiae* o una *theologia ancilla philosophiae*. Ambos son momentos de la totalidad. La experiencia religiosa, uno de los momentos supremos de la experiencia del espíritu se expresa filosóficamente. La filosofía no está más allá de la religión, pero ésta tampoco está más allá de la filosofía.

En la concepción que separa religión y filosofía, o experiencia religiosa y racionalidad, sigue vigente la concepción de la racionalidad como "racionalidad científica", según el modelo de las matemáticas. Dios o lo trascendente está más allá, pero de alguna manera tiene que ser conocido, porque de lo contrario no podríamos hablar de él. Ahora bien, ¿cómo es conocido? ¿No ha de ser con la razón?

El obstáculo a pensarlo así es la concepción de la razón como algo meramente inmanente y, por lo tanto, se postula otra fuente de conocimiento para lo trascendente o lo religioso que, obviamente tiene que ser irracional. Se nos dirá que lo religioso es un misterio y que, en consecuencia, hay que aceptarlo sin chistar, pues eso es precisamente la fe.

La fe en el sentido evangélico es una *adhesión*, pero ello no significa aceptar algo sin chistar. En primer lugar no se trata sólo, ni principalmente, de una adhesión meramente intelectual. No es un sacrificio del intelecto o, para emplear la terminología hegeliana, de la razón. En Platón la fe *(pistis)* es el segundo nivel del conocimiento de la realidad. Su sentido se agota en el conocimiento.

No es así en el sentido evangélico que, por otra parte, retoma y resignifica el sentido bíblico ya presente en los grandes profetas hebreos. "Se ha cumplido el tiempo y está cerca el Reino de Dios: conviértanse y crean *[pistéute]* en el evangelio" (Mc 1, 15). Creer en el Evangelio, es decir, en las buenas nuevas, significa adherir como militante a su anuncio.

Ello se comprueba en el mismo Evangelio de Marcos, pues, inmediatamente después de este llamado a la fe, Jesús invita a a algunos pescadores del lago de Tiberíades a ser "pescadores de hombres" (Mc 1, 17). Normalmente se ha interpretado esta frase en el sentido de "salvar almas". Sin embargo, la frase tiene

resonancias proféticas con un sentido muy distinto. Efectivamente, en Jeremías leemos: "Yo enviaré primero a muchos pescadores, dice Yavé, que los pescarán; después a numerosos cazadores, que los perseguirán por montes y cerros, y hasta en las cavernas de las montañas" (Jer 16, 16). De esta manera el profeta recrimina a Israel por sus infidelidades y la amenaza con los "pescadores".

En Amós, a su vez, leemos: "El Señor Yavé jura por su santidad que llegará el día en que levantarán a ustedes con arpones y a sus hijas, con anzuelos" (Am 4, 2). Aquí los arpones y los anzuelos se dirigen en contra de las mujeres de la corte del rey de Israel, a quienes el profeta denomina "vacas de Basán", porque "oprimen a los débiles" y se deleitan en sus festines a costa de los pobres.

En Ezequiel la metáfora de los pescadores va dirigida contra el poder del faraón: "Pero yo te voy a pescar por las mandíbulas y haré que los peces de tu río se te peguen a las escamas, y te sacaré de en medio de tus ríos y todos tus peces estarán pegados a tus escamas. Y a ti con todos tus peces te lanzaré al desierto" (Ez 29, 4-5).

El llamado de Jesús tiene que ver directamente con el Reino de Dios. Los llama a ser militantes del Reino. Pero ese Reino tiene poderosos enemigos. Éstos tienen el poder económico, político, militar, religioso. Se trata de enfrentarlos. La figura del pescador, presente sin duda en el sentido común del pueblo, viene al dedillo para indicar la tarea que deberán desarrollar los militantes del Reino.

De Simón y Andrés, los primeros convocados, Marcos nos dice que "dejando las redes, le siguieron" (Mc 1, 18), y de los siguientes, Santiago y Juan: "Dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron en pos de él" (Mc 1, 20). Jesús los llama, los convoca y ellos responden dejando a su padre y sus instrumentos de trabajo o, en otras palabras, sus ocupaciones diarias y su familia.

Instrumentos de trabajo y familia forman una totalidad. Recordemos que nos encontramos con un modo de producción en el que el productor no ha sido separado de sus medios de producción o de trabajo. No era concebible la familia sin los medios de trabajo. Por otra parte, se trata de la familia extendida que comportaba una serie de miembros que podían no tener lazos sanguíneos directos y se encontraban bajo la rígida dirección del padre. Es la familia extendida, patriarcal.

CUARTA PARTE
EL SABER ABSOLUTO

INTRODUCCIÓN

> El espíritu de la religión manifiesta no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia; dicho espíritu en general y los momentos que en él se diferencian caen en el representar y en la forma de la objetividad. (*FE*, p. 461; *PhG*, p. 575)

La religión manifiesta *(die offenbare Religion)* si bien pertenece ya al espíritu absoluto, sin embargo no es su realización suprema en la medida en que su conciencia no es todavía su autoconciencia o, en otras palabras, "su autoconciencia real *[sein wirkliches Bewusstsein]* no es el objeto *[der Gegenstand]* de su conciencia". Ello es así porque la religión no logra sobrepasar el nivel de la representación y la autoconciencia como tal no puede ser representada.

El tema fue tratado por Hegel en la dialéctica de la autoconciencia, a la que le hemos dado un amplio desarrollo en *Intersubjetividad y reino de la verdad*. Para llegar a la autoconciencia el sujeto debe sobrepasar toda objetualidad, la que siempre cae bajo la representación. En la angustia del siervo veíamos desaparecer todo objeto y, por ende, toda representación (véase *IRV*, pp. 180-181).

"El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; lo único que aún resta es la superación de esta mera forma o, más bien, puesto que esta forma pertenece a la *conciencia como tal*, su verdad debe haberse mostrado ya en las configuraciones de la conciencia" (*FE*, p. 461; *PhG*, p. 575). El contenido de la religión que se mueve en el ámbito de la representación es "el espíritu absoluto", pero éste no se presenta en su forma propia, el concepto. En lugar de conceptualizarse, se representa, lo cual es propio de la conciencia.

> Este sobrepasar del objeto de la conciencia no debe tomarse como lo unilateral, como aquel aspecto en que el objeto se mostraba retornando al sí-mismo, sino de un modo más determinado, mostrándose el objeto tanto como tal, cuanto como lo que tiende a desaparecer, que pone la coseidad, enajenación que tiene no sólo una significación negativa, sino también una significación positiva, no sólo para nosotros o en sí, sino también para ella misma. (*FE*, p. 461; *PhG*, p. 575)

El objeto de la conciencia debe manifestarse como tal, es decir, como objeto, algo fijo, pero al mismo tiempo "como lo que tiende a desaparecer". En su nivel de conciencia ésta tiene ante sí el objeto. No sabe todavía que éste es un desdoblamiento suyo. Detrás del telón no hay nada que ver. Allí está ella.

"Para *ella*, tiene lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo, de este modo, la significación positiva; o, la autoconciencia *sabe* esta nulidad suya, de una parte, por el hecho de enajenarse a sí misma, pues en esta enajenación *se* pone al objeto como sí-mismo por razón de la inseparable unidad del *ser-para-sí*" (FE, p. 461; PhG, p. 575). Lo negativo del objeto es el momento de negatividad propia del sujeto o autoconciencia. Es su enajenación, su momento de escisión que continuamente se supera.

CAPÍTULO 1

EL ESPÍRITU COMO EL SER

La superación de conciencia y objeto o sujeto y objeto debe realizarse por el movimiento mutuo del objeto hacia el sujeto y del sujeto hacia el objeto:

a) "El objeto es, por tanto en parte, ser *inmediato* o una cosa en general, lo que corresponde a la conciencia inmediata; en parte, un devenir otro de sí, su relación o *ser-para-otro* y *ser-para-sí*, la determinabilidad, lo que corresponde a la percepción, y, en parte, *esencia* o como universal, lo que corresponde al entendimiento" (*FE*, pp. 461-462; *PhG*, p. 576).

Son los tres primeros momentos de la dialéctica de la conciencia que despliega la *Fenomenología*: certeza sensible, percepción y entendimiento. Se suele pensar que el conocimiento sensible, puramente sensible, capta lo más concreto, lo más rico y, por ende, lo más verdadero. En realidad sólo capta un *esto*, lo más abstracto, pobre y menos verdadero. El máximo de la abstracción, una "cosa en general".

Con la percepción la conciencia hace un avance significativo. El universal está atravesado por la contradicción de lo uno y lo múltiple. Entra en las relaciones que hacen que la contradicción de lo uno y lo múltiple surja del ser-para-sí y del ser-para-otro. ¿La cosa es una porque yo la pongo como tal? ¿O más bien es múltiple porque yo la hago múltiple? ¿Y no puede ser todo al revés?

Finalmente, con el paso de la percepción al entendimiento, arribamos a la "esencia universal". El objeto se muestra al entendimiento como teniendo un interior que despliega en leyes, en abstracciones. En suma, un esqueleto, un armazón al que le falta toda la carnadura (véase *IRV*, pp. 75-131). Pareciera que el objeto no se moviera pero, en realidad:

> El objeto es, como todo, el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación (*FE*, pp. 461-462; *PhG*, p. 576)

"El objeto es el silogismo" porque no es otra cosa que la totalidad sujeto-objeto que la conciencia todavía no sabe. Lo sabe el filósofo que acompaña a la conciencia en su despliegue dialéctico. Presenta el siguiente esquema:

Lo universal ——→ Determinación ——→ Singularidad
Lo universal ←—— Determinación ←—— Singularidad

b) "En cuanto a este lado de la captación del objeto tal como es en la figura de la conciencia, basta con recordar las figuras de ésta, que ya se han presentado. Por tanto, en lo tocante al objeto, en la medida en que es inmediatamente un *ser indiferente*, veíamos que la razón observante se *buscaba* y *encontraba* a sí misma en esta cosa indiferente, es decir, era consciente de su obrar como de algo externo, así como era consciente del objeto como de algo solamente inmediato" (*FE*, p. 462; *PhG*, pp. 576-577).

Salida de las oscuridades medievales, la conciencia se despliega como razón a partir del Renacimiento y comienza a explorar el mundo como "razón observante". Se busca a sí misma en la naturaleza, plantando su soberanía en todas las cimas. Al explorar la naturaleza, provocando el maravilloso desarrollo de las ciencias naturales, se exploraba a sí misma, cosa que en un primer momento ignora. Realmente no puede encontrarse a sí misma en la medida en que el objeto le es externo, y a él llega sólo de manera inmediata.

> Y veíamos también en su cúspide enunciarse su determinación en el juicio infinito de que el *ser del yo es una cosa*. Y, ciertamente una cosa inmediata: cuando se llama al yo *alma*, se lo representa también, es cierto, como cosa, pero como una cosa invisible, intangible, etc., y, de hecho, por tanto, no como un ser inmediato y no como lo que se supone en una cosa. (*FE*, p. 462; *PhG*, p. 577)

La razón observante no es la razón activa. Es la que observa objetos externos con los que se identifica. El alma es, en cierta manera, todas las cosas, como dijera Aristóteles. El yo se objetualiza, se concibe como objeto. Es el alma, pero ésta, aunque se llame espiritual, no supera su naturaleza cósica. Es una cosa muy sutil, imperceptible, pero cosa, al fin (véase *OCM*, pp. 194-197).

> *La cosa es yo*: de hecho, en este juicio infinito se ha superado la cosa; ésta no es en sí; sólo tiene significación en el comportamiento solamente *por el yo* y por su *relación* con él. Este momento se ha alcanzado para la conciencia en la pura intelección y en la Ilustración. Las cosas son sencillamente *útiles* y sólo deben considerarse según su utilidad. (*FE*, pp. 462-463; *PhG*, p. 577)

La conclusión a que llega la "razón observante" es "el yo es una cosa". La "pura intelección" de la Ilustración llega a la conclusión contraria: "la cosa es yo", mediante la reducción de toda la realidad a lo útil. Las cosas, los objetos, consisten en su comportamiento con relación al yo. Son lo que significan para éste. Son en cuanto son o pueden ser utilizados. O, en otras palabras, son en cuanto el yo está en ellos (véase *OCM*, pp. 175-179 y 197-199).

> Sin embargo, en este punto el saber de la cosa no está aún completo; no debe saber solamente acerca de la inmediatez del ser y acerca

> de la determinabilidad, sino también como *esencia* o *interior*, como el sí-mismo. Esto se halla presente en la *autoconciencia moral*. Ésta sabe su saber como la *esencialidad absoluta* o *sabe* el ser sencillamente como la voluntad pura o el saber puro. (FE, p. 463; PhG, p. 578)

De la Ilustración al idealismo alemán; de la "pura intelección" a la "razón práctica" kantiana. En la cosa como útil el yo está en la cosa, pero no es su interior, no es su esencia. El sí mismo no constituye la cosa. El yo la traspasa, pero no permanece como su esencia. Ello acontece recién en la "autoconciencia moral", o sea, en la "razón práctica". La verdadera realidad es la "voluntad pura o el saber puro", expresado en el "imperativo categórico".

> Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se muestra así como producida de dos lados, una vez en el espíritu religioso y otra vez en la conciencia misma como tal. Ambos modos se diferencian el uno del otro en que el primero es esta reconciliación en la forma del ser *en sí* y el segundo en la forma del ser *para sí*. (FE, p. 464; PhG, p. 579)

La reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se produce, por una parte, en la religión absoluta, y por otra, en el idealismo alemán, pero ambas reconciliaciones no coinciden, cae una fuera de la otra. En la religión absoluta nos encontramos con la reconciliación "en sí", no desarrollada. Con el idealismo alemán, por su parte, nos encontramos con la reconciliación "para sí".

> La unificación de ambos lados no ha sido indicada aún; es ella la que cierra esta serie de las configuraciones del espíritu; pues en ella el espíritu llega a saberse no sólo como es en sí o según su contenido absoluto, ni tampoco como es para sí según su forma carente de contenido, o según el lado de la autoconciencia, sino como es en sí y para sí. (FE, p. 464; PhG, p. 579)

De la religión absoluta o reconciliación en sí, pasando por el idealismo alemán o reconciliación para sí, pasamos al saber absoluto o reconciliación en sí y para sí. No sólo llegamos al contenido absoluto, cosa que ya acontecía con la religión absoluta, ni al mero saber de ese contenido, como acontecía en el idealismo alemán, sino que llegamos al contenido absoluto que se sabe tal.

> La unificación que falta aún es la unidad simple del concepto. Éste se da ya también en el lado de la misma autoconciencia; pero, tal como se ha presentado anteriormente, tiene, como todos los demás momentos, la forma de ser una *figura particular de la conciencia*. Es, pues, aquella parte de la figura del espíritu cierto de sí mismo que permanece quieto en su concepto y que se llama el *alma bella*. (FE, p. 464; PhG, p. 580)

La unidad que se da en el alma bella no es la unidad plena del concepto, sino la unidad simple, unilateral, desde el lado de la autoconciencia, pero no desde

el lado del objeto. Es la unidad en "una figura particular de la conciencia". Es, por una parte, "la intuición de lo divino" *(die Anschauung des Göttlichen)* y, por otra, "la autointuición de ello" *(die Selbstanchauung desselben)*. Es una figura unilateral. Le falta el contenido, es decir, su enajenación, sin la cual no hay realización posible. El alma bella no supera el puro deber kantiano. Sólo al realizarse deviene "el concepto en su verdad".

> Este concepto se ha dado su cumplimiento, de una parte, en el espíritu *operante* cierto de sí mismo y, de otra parte, en la *religión*: en ésta ha cobrado el *contenido* absoluto *como contenido* o en la forma de la *representación*, del ser-otro para la conciencia; por el contrario, en aquella figura la forma es el mismo sí-mismo, ya que contiene el espíritu *operante* cierto de sí mismo; el sí-mismo lleva a cabo la vida del espíritu absoluto. (*FE*, p. 465; *PhG*, p. 580)

La religión pertenece al momento del espíritu absoluto, pero no es su culminación que sólo se da en el concepto o saber absoluto. El contenido absoluto en la religión se encuentra en la forma de la representación. Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, los tres momentos de la divinidad, se encuentran representados. Esta representación le aparece a la conciencia como un ser-otro sin que logre ser sí-misma en este ser-otro. El espíritu absoluto es el sujeto absoluto, es el hacerse sujeto absoluto, el sí-mismo en su ser-otro.

"Esta figura es, como veíamos, aquel concepto simple, pero que ha abandonado su *esencia* eterna, que *es ahí* u obra" (*FE*, p. 465; *PhG*, p. 581). Es la esencia eterna que ha abandonado el momento del universal abstracto. Se ha escindido, ha obrado, se ha dado un contenido. La religión se representa este obrar como la creación del mundo.

> Mediante este movimiento del obrar, el espíritu –que solamente es espíritu porque *es ahí*, porque eleva su ser-ahí al *pensamiento* y, con ello, a la absoluta *contraposición*, y, partiendo de ésta y pasando por ella, retorna a sí mismo– surge como pura universalidad del saber, que es autoconciencia, como autoconciencia, que es la unidad simple del saber. (*FE*, p. 466; *PhG*, p. 582)

El espíritu es espíritu, o sea, sujeto, sólo en la medida en que obra, es decir, en la medida en que crea y al crear se crea a sí mismo. Al crear se contrapone a sí mismo, crea su otro que es él mismo, se escinde para volver a unirse o, mejor, para superarse.

> Lo que, por tanto, era en la religión *contenido* o forma de la representación de otro, esto mismo es aquí *obrar* propio del *sí-mismo*; el concepto es lo que unifica, así como el contenido es *obrar* propio del *sí-mismo*. (*FE*, p. 466; *PhG*, p. 582)

CAPÍTULO 2

EL ESPÍRITU COMO CONCEBIRSE

> Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí-mismo y que, con ello, realiza su concepto a la par que en esta realización permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el *saber conceptual*. (FE, pp. 466-467; PhG, p. 582)

El saber absoluto es la última figura de la conciencia. En realidad hemos salido de la fenomenología y hemos entrado en la ontología, o sea, en la lógica. La clave de todo este capítulo dedicado al espíritu absoluto se encuentra en la *Ciencia de la lógica*. En esta figura, por una parte, el contenido es "completo y verdadero" *(Vollständig und wahr)*, verdadero porque completo. Pero es menester tener siempre en cuenta que se trata del proceso dialéctico según el cual todos los momentos son eso, momentos.

Lo completo es verdadero en el sentido hegeliano de verdad, o sea, en el sentido ontológico, no epistemológico. La verdad guarda relación directa con la realización. Un sujeto es más verdadero cuanto más realizado. En el saber absoluto este contenido perfecto y verdadero tiene la forma del sí-mismo *(die Form des Selbst)*, forma que el mismo saber absoluto se da.

Con ello, el saber absoluto, por una parte, "realiza su concepto" *(seinen Begriff realiziert)*, se realiza a sí mismo, se crea a sí mismo, se pone, se autopone y, en este autoponerse, "permanece en su concepto" *(in seinem Begriffe bleibt)*. Realizar el concepto y permanecer en el mismo son dos momentos dialécticos. Se realiza permaneciendo o se permanece realizando.

El saber absoluto no es otra cosa que "el saber conceptual" *(das begreifende Wissen)*, el saber que se concibe, el saber concipiente o, en otras palabras, el sujeto que se hace sujeto, el sujeto que se concibe a sí mismo, el espíritu que no admite otra figura que no sea la suya propia, la de la autoconcepción.

> La *verdad* no sólo es *en sí* completamente igual a la *certeza*, sino que tiene también la *figura* de la certeza de sí misma, o es en su ser-ahí, es decir, para el espíritu que la sabe, en la *forma* del saber de sí mismo. La verdad es el *contenido*, que en la religión es todavía desigual

> a su certeza. Pero esta igualdad se halla en que el contenido ha cobrado la figura de sí-mismo. (FE, p. 467; PhG, p. 583)

El problema que mueve a la conciencia desde el principio es la desigualdad entre la certeza y la verdad, entre la conciencia y la autoconciencia o, mejor todavía, entre la conciencia y la razón. Desde el primer momento, desde la "certeza sensible", la conciencia busca la coincidencia entre su certeza y la verdad. Esta igualación o coincidencia ya se ha dado en la *Fenomenología* varias veces.

Se ha dado tanto en la razón que clausura la primera macrodialéctica, la de la conciencia-autoconciencia-razón. Se ha vuelto a dar en el espíritu autocerciorado, el idealismo alemán, que clausura la macrodialéctica del espíritu verdadero-el espíritu autoalienado-el espíritu autocerciorado. Finalmente se ha vuelto a dar en la religión manifiesta como conclusión de la religión natural-la religión del arte-la religión manifiesta.

En cada macrodialéctica se ha producido la igualdad certeza-verdad, en un determinado nivel que se supera en el nivel superior. Vista la igualdad anterior desde el nivel superior, se la percibe como incompleta. De la certeza a la verdad, de la escisión sujeto-objeto a su superación en la totalidad sujeto-objeto, la marcha es incesante e imparable.

El contenido absoluto de la religión manifiesta, visto desde el saber absoluto, aparece como desigual con la forma, o sea, con el sí-mismo o autoconciencia. No hay un contenido absoluto que no sea el de la autoconciencia, pero esto sólo se realiza plenamente en el saber absoluto. El contenido de la religión sólo se perfecciona en la teología, pero ésta no es un mero entramado de puros conceptos sino el pleno movimiento de los conceptos-sujetos.

> De este modo, aquello se ha convertido en elemento del ser-ahí o en *forma de la objetividad* para la conciencia, lo que es la esencia misma, a saber: el *concepto*. El espíritu que *se manifiesta* en este elemento a la conciencia o, lo que aquí es lo mismo, que es aquí producido por ella, *es la ciencia*. (FE, p. 467; PhG, p. 583)

El contenido que ahora es "elemento del ser-ahí", o "forma de la objetividad", es el concepto o sujeto. Ha aparecido la totalidad sujeto-objeto, pero en su verdadera forma, como sujeto o concepto, como el concebirse a sí mismo. La representación ha sido sobrepasada. Al aparecer el concepto o, mejor, al transformarse el contenido en concepto, hace su aparición "la ciencia" *(die Wissenschaft)*.

Pero no se trata de la ciencia propia de la "razón observante" que ha aparecido como luz que ilumina el universo, luego de la noche medieval de la "conciencia desgraciada". No es conocimiento de objetos. Es el pleno autoconocimiento del espíritu o sujeto, la cosmovisión que es autovisión, cuya exposición será tarea de la *Ciencia de la lógica*.

> La naturaleza, los momentos y el movimiento de este saber han resultado ser, por tanto, el puro *ser-para-sí* de la autoconciencia; él es yo, es *éste* y ningún otro *yo* y es, asimismo, el yo inmediatamente mediado o el *yo universal* superado. (*FE*, p. 467; *PhG*, p. 583)

La *Wissenschaft* no es un conjunto de saberes, un conglomerado de principios, leyes, razonamientos, conclusiones que se puedan aprender de memoria. Es el propio movimiento del sujeto o de los sujetos que en sus relaciones intersubjetivas constituyen el gran sujeto. "El puro ser-para-sí" o la pura autoconciencia constituye todo su contenido que no viene desde fuera, que es el mismo yo viéndose a sí mismo, "el yo universal".

> Tiene un contenido que *diferencia* de sí; pues es la pura negatividad o el escindirse; es *conciencia*. Este contenido es, en su diferencia misma, el yo, pues es el movimiento del superarse a sí mismo o la misma pura negatividad que es yo. Yo es en él como diferenciado y reflejado en sí. El contenido solamente es *concebido* porque el yo, en su ser-otro, está cerca de sí mismo. (*FE*, p. 467; *PhG*, p. 583)

El contenido de la *Wissenschaft* es el sí mismo o autoconciencia, pero no en forma inmediata, como lo pensó Descartes con su célebre "pienso", porque la autoconciencia es también conciencia, y ésta implica escisión, diferencia, en cuanto tiene un objeto que diferencia *(unterscheidet)* de sí. La autoconciencia no elimina a la conciencia y, por ende, no elimina el objeto escindido, sino que lo supera. La autoconciencia es el yo, pero no el yo = yo, no la pura posición del yo, sino su superación que sólo puede darse en la concepción.

El yo se concibe a sí mismo, se produce a sí mismo, pero sólo puede concebirse concibiendo, sólo puede producirse produciendo, sólo puede crearse creando. Al crear, crea el otro, crea lo otro. Ese otro que crea es él mismo "en su ser-otro" *(in seinem Anderssein)*. Pero en este ser-otro es *bei sich selbst*, está "junto a sí mismo" o "cerca de sí mismo". Pero este "junto a" o "cerca de" no es una yuxtaposición o agregado de dos realidades distintas. Es la superación de la diferencia entre el sujeto y el objeto que implica la autoconciencia. Es la indicación que el yo resultante no es lo inmediato sino lo mediato o, mejor, lo inmediato devenido a través de la superación de la mediación.

> Pero, por lo que se refiere al *ser-ahí* de este concepto, la *ciencia* no se manifiesta en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí. Como el espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y sólo existe después de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su conciencia la figura de la esencia, igualando así su *autoconciencia* con su *conciencia*. El espíritu que es en y para sí, diferenciado en sus momentos, es saber que-es-*para-sí*, el *concebir* en general, que como tal no ha alcanzado aún la *sustancia* o no es en sí mismo saber absoluto. (*FE*, p. 467; *PhG*, p. 583)

La ciencia o pleno conocimiento del yo que es, al mismo tiempo, conocimiento del mundo y del yo, o autoconocimiento en el que se involucra la totalidad del universo, naturalmente que no puede manifestarse antes de que el yo llegue a esa meta del autoconocimiento. Para llegar a él el espíritu debe de haber "domeñado su configuración imperfecta" *(seine unvollkomene Gestaltung)*, o sea, la configuración religiosa, representativa.

Sólo después de dominar esa configuración el espíritu "se crea para su conciencia la figura de la esencia", que consiste en la igualación de la autoconciencia con la conciencia o, en otros términos, el conocer de la conciencia, conocer objetual, es al mismo tiempo el conocer de la autoconciencia, conocer subjetual. El autoconocimiento es conocimiento y viceversa, y aquí desaparece la representación, porque la autoconciencia no puede ser representada. Sólo convirtiendo al sujeto en objeto se la puede representar.

Una aclaración importante agrega aquí Hegel en el sentido de que cuando el espíritu se diferencia en sus momentos, o sea, cuando no los asume en su totalidad, no hemos llegado al saber absoluto. Nos encontramos en la etapa del "concebir en general" *(das Begreffen überhaupt)*, no todavía en la de "lo concebido" *(das Begriffenes)* o el concepto.

> Ahora bien, en la realidad la sustancia que sabe es anterior a la forma o a la figura conceptual de la misma. Pues la sustancia es el *en-sí* aún no desarrollado o el fundamento y el concepto en su simplicidad inmóvil y, por tanto, la *interioridad* o el sí-mismo del espíritu, que aún no *es ahí*. Lo que *es ahí* es como lo aún no desarrollado simple e inmediato, o el objeto de la conciencia *representativa* en general. (*FE*, pp. 467-468; *PhG*, p. 584)

"La sustancia que sabe" *(die wissende Substanz)* es el simple "para-sí", no el "en-sí-para-sí". Sólo este último es "la figura conceptual" *(die Begriffsgestalt)* o simplemente el concepto. La sustancia es el en-sí, o el universal abstracto, o la inmediatez del sujeto. Es "la interioridad" que todavía "no es ahí", es decir, que todavía no se ha manifestado. Tiene todavía la forma de objeto, por lo cual cae bajo la competencia de la representación.

> La manifestabilidad de la sustancia en la conciencia es, de hecho, ocultamiento, ya que se trata del *ser carente* todavía *de sí mismo* y lo único patente aquí es la certeza de sí mismo. Por tanto de momento sólo pertenecen a la *auto*conciencia los *momentos abstractos* de la sustancia; pero, en cuanto que éstos, como movimientos puros, se empujan a sí mismos hacia más allá, la autoconciencia se enriquece hasta extraer a la conciencia toda la sustancia, y, por cuanto que este comportamiento negativo hacia la objetividad es asimismo un comportamiento positivo, un poner, se crea a sí misma desde sí y, con ello, se ha restaurado al mismo tiempo para la conciencia. (*FE*, p. 468; *PhG*, p. 584)

La sustancia es el en sí del sujeto, de manera que su manifestación en la conciencia es al mismo tiempo ocultamiento. Lo que se oculta es la subjetualidad. Es el "ser carente de sí mismo". En consecuencia, no hemos salido todavía de la abstracción. Pero como nos encontramos con el mundo de la subjetualidad, esas abstracciones se empujan unas a las otras hacia la concreción. Todo el contenido de la sustancia pasa al sujeto o, mejor, la sustancia pasa de la inmediatez a la mediación, de las contradicciones todavía no puestas a las contradicciones puestas.

Esto equivale a la negación de la sustancia que hasta ese momento aparecía como objeto. Es la negación de su objetualidad y, en ese sentido, el comportamiento negativo es positivo, pues es "un poner" *(ein Setzen)*. La negación de la objetualidad es la negación que la sustancia realiza sobre sí misma, y este negar la objetualidad es el poner de la subjetualidad. El sujeto no es, se hace; no es creado, se crea a sí mismo.

> En el *concepto* que se sabe como concepto los momentos se presentan, por tanto, antes que el *todo pleno* cuyo devenir es el movimiento de estos momentos. (*FE*, p. 468; *PhG*, p. 584)

Los momentos del concepto como concepto, o del sujeto como sujeto, es decir, la certeza sensible, la percepción, el entendimiento, la autoconciencia, el estoicismo, el escepticismo, aparecen antes de que se manifieste el concepto como concepto. Éste está presente desde el principio, pero no está puesto. Está como en la sombra, en el fondo, empujando todo el proceso mediante el cual del universal abstracto se va pasando al universal concreto, el concepto en pleno.

"Por el contrario, en la *conciencia* está el todo, pero no concebido, con anterioridad a los momentos" (*FE*, p. 468; *PhG*, p. 584). Lo cual es completamente claro. En la conciencia está el todo, no puede no estarlo, pues de lo contrario nunca podría ser el todo si no lo es desde un principio, porque el todo nunca es una suma de partes. Pero ese todo en la conciencia es "no concebido" *(unbegriffene)*, no está puesto.

> El *tiempo* es el *concepto* mismo que *es allí* y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo y se manifieste en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo. (*FE*, p. 468; *PhG*, p. 584)

¡Menudo problema ése del tiempo! "¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé" (*SAC*, p. 577).

Después de largas disquisiciones, San Agustín, a causa de que unos versos más breves, si se los pronuncia más lentamente, resuenan por más tiempo que otro más largo si se los recita más rápidamente, concluye: "¿De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una extensión; pero ¿de qué? No lo sé, y maravilla será si no es de la misma alma" (idem, p. 595).

El tiempo está, pues, en el alma. Ésta es la que lo mide según la memoria y la expectación. Pasado, presente y futuro se encuentran en el alma, en su memoria, en su atención y en su recuerdo. El tiempo no tiene contenido en sí. Su verdadero contenido es el alma. En lugar del alma agustiniana Hegel pondrá el concepto. El tiempo es el concepto mismo, es el sujeto en su despliegue dialéctico. Allí, en el concepto, está su verdadero contenido, su sustancia. Ante la conciencia aparece como una "intuición vacía" *(als leere Anschauung)*.

Habría, entonces, dos dimensiones del tiempo, la dimensión profunda, significativa, la del concepto o sujeto y la dimensión fenomenológica, externa, vacía. Es la distinción entre la *kairología* y la *cronología*, o entre el tiempo *kairológico* y el *cronológico*. El mito del eterno retorno expresa la resistencia a que el tiempo kairológico se diluya en el cronológico.

En la Biblia los grandes profetas hebreos se referían siempre al tiempo kairológico, es decir, significativo. En el tiempo madura un fruto, como la nueva vida en el vientre de la mujer. Así Jesús anuncia que "el *kairós* ha comenzado a cumplirse", pues en sus entrañas ha venido madurando el "Reino de Dios", esa nueva sociedad de hermanos cuya plena realización él se proponía llevar a cabo. El *kairós* bíblico es el concepto hegeliano. Éste es el que ha ido madurando y que Hegel anuncia como cumpliéndose.

> El tiempo es el sí-mismo puro *externo* intuido, no *captado* por el sí-mismo, el concepto solamente intuido; al captarse a sí-mismo el concepto supera su forma de tiempo, concibe lo intuido y es intuición concebida y concipiente *[begriffenes und begreiffendes Anchauen]*. (*FE*, p. 468; *PhG*, p. 584)

El tiempo cronológico, no el kairológico, "es el sí mismo", pero éste solamente como "externo" e "intuido", no como concebido. Al captarse el sujeto o concepto, lo hace como "concepto concebido concipiente". En la historia, en consecuencia, lo que madura es el sujeto. Cuando éste se capta a sí mismo, supera su forma de tiempo. Es como si éste se condensase.

> El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aún no plenamente realizado dentro de sí mismo *[nich in sich vollendet]*, la necesidad de enriquecer la participación que la autoconciencia tiene en la conciencia; la necesidad de poner en movimiento la *inmediatez del en-sí;* la forma en que la sustancia es en la conciencia, o, a la inversa, tomando el en-sí como lo *interior*, la necesidad de realizar y revelar lo que sólo *interiormente* es, es decir, reivindicarlo para la certeza de sí mismo. (*FE*, p. 468; *PhG*, pp. 584-585)

El motor del tiempo es el espíritu, el cual lo necesita para realizarse plenamente. Por ello Hegel dice que es "el destino y la necesidad del espíritu" mientras éste no se encuentre plenamente realizado. Lo cual significa el avance de la autoconciencia sobre la conciencia o, mejor, la transformación de la conciencia en autoconciencia, el paso del en-sí al para-sí o de la inmediatez a la mediación.

> Debe decirse, por esta razón, que nada es *sabido* que no esté en la *experiencia* o, como también se expresa esto, que no sea presente como *verdad sentida*, como lo eterno *interiormente revelado*, como lo sagrado en que se *cree*, o de cualquier otro modo como se diga. Pues la experiencia consiste precisamente en que el contenido, que es el espíritu, sea *en sí*, sustancia y, por tanto, *objeto* de la *conciencia*. Pero esta sustancia que es el espíritu en su *devenir* hacia lo que él *en sí* es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en verdad, *el espíritu*. (*FE*, pp. 468-469; *PhG*, p. 585)

Es común la diferencia que se establece entre la fe y el saber, entre lo sentido y lo sabido, como si se tratase de dos ámbitos escindidos que de ninguna manera pudiesen superarse. Hegel afirma que se trata no de ámbitos escindidos sino de momentos de realización del espíritu. "Nada es sabido que no esté en la experiencia". Ello significa que aquello que aparece "como verdad sentida" *(als gefühlte Wahrheit)* es un primer momento de la verdad sabida. Todo lo que está en la experiencia, lo que aparece como solamente sentido, se eleva al saber.

Lo que aparece como revelación sobrenatural, como lo sagrado *(das Heiliges)* en lo que solamente se puede creer, entendiendo el creer como el asentir intelectualmente y afectivamente, sin comprender, es un momento de la plena realización del espíritu que es el pleno saber, o sea, saberse. Es el paso de la sustancia al sujeto, del en-sí al para-sí.

> Es en sí el movimiento que es el conocer, la transformación de aquel *en-sí* en el *para-sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo superado o en el *concepto*. Este movimiento es el círculo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final. (*FE*, p. 469; *PhG*, p. 585)

El espíritu es el sujeto; el sujeto es el conocer; el conocer es el conocerse; el conocer es el hacer; el hacer es el hacerse. Es el paso del objeto al sujeto o del sujeto objetualizado al objeto subjetualizado, o del sujeto que ve fuera de sí al objeto, al sujeto-objeto como totalidad subjetual. Esa totalidad se precede a sí misma, no hace más que devenir lo que ya ella es. En ese movimiento el objeto de la conciencia pasa a ser objeto de la autoconciencia, pero con ello deja de ser objeto para ser concepto. El objeto se supera en el concepto. "Es el círculo que retorna a sí, que presupone *[voraussetzt]* su comienzo y sólo alcanza al final

[und ihn nur im Ende erreicht]." El sujeto o espíritu que siempre es totalidad se presupone a sí mismo, pero sólo se realiza al final.

> La sustancia tiene en ella, como sujeto, la necesidad *primeramente interna* de presentarse en ella misma lo que ella *en sí* es, *como espíritu*. Sólo la exposición completa y objetiva es al mismo tiempo la reflexión de la sustancia o el devenir de ésta al sí mismo. Por tanto, el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí*, como espíritu del mundo. (*FE*, p. 469; *PhG*, p. 585)

La sustancia es el en sí del sujeto, es el sujeto en su inmediatez no devenida. En consecuencia, tiene en sí misma la necesidad de presentarse en su verdad, es decir, como espíritu. El devenir al sí mismo, o sea, el ser espíritu es su autodespliegue, su "exposición completa y objetiva" *(vollendete gegenständliche Darstellung)*, como espíritu del mundo *(als Weltgeist)*.

"Por eso el contenido de la religión proclama antes en el tiempo que la ciencia lo que *es el espíritu;* pero solamente la ciencia es su verdadero saber de él mismo" (*FE*, p. 469; *PhG*, pp. 585-586). El espíritu sólo se completa como espíritu del mundo plenamente autoconsciente como *Wissenschaft*, es decir, como cosmovisión plena o como ciencia, en el sentido de conocimiento pleno, profundo y cosmovisivo. Pero la proclamación del espíritu como espíritu ya se da en la religión, sólo que en ésta no se da todavía como pleno saber de sí mismo.

"El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real [als wirkliche Geschichte]*" (*FE*, p. 469; *PhG*, p. 586). El sujeto de la historia real en sentido fuerte es el espíritu que a través de sus enajenaciones y extrañamientos se va adentrando cada vez más en sí mismo, hasta que aparezca con claridad "la forma del saber de sí" *(die Form seines Wissens von sich)*, forma que no le adviene desde fuera sino que brota de sí mismo.

> La comunidad religiosa, en tanto que es primeramente la sustancia del espíritu absoluto, es la tosca conciencia que tiene un ser-ahí tanto más bárbaro y duro cuanto más profundo es su espíritu interior, y su embotado sí-mismo tiene que trabajar, por ello, tanto más duramente con su esencia, con el contenido de su conciencia, extraño para él. (*FE*, p. 469; *PhG*, p. 586)

La comunidad religiosa *(die religiöse Gemeine)* es "la sustancia del espíritu absoluto" o, en otras palabras, es el espíritu absoluto en su momento de abstracción o en su en-sí. El saber absoluto no puede prescindir de ella, pero debe superarla. A la comunidad religiosa le falta la claridad de la razón. Ésta se encuentra entrelazada por el sentimiento que, cuanto más profundo es, más trabas le pone a la claridad conceptual. Cuanto más profundo sea el sentimiento religioso de la comunidad tanto más deberá trabajar el espíritu para elevar esa profundidad turbia a la claridad del saber absoluto.

> Sólo cuando ha renunciado a la esperanza de superar el ser extraño de un modo externo, es decir, extraño, se dirige a sí mismo, puesto que el modo extraño superado es el retorno a la autoconciencia, se dirige a su propio mundo y a su propio presente, los descubre como su patrimonio y ha dado, con ello, el primer paso para descender del *mundo intelectual* o más bien para espiritualizar a su elemento abstracto con el sí-mismo real. (FE, p. 469; PhG, p. 586)

La tendencia de la comunidad religiosa es superar el ser extraño por la misma vía de la extrañeza o exterioridad. El trascenderse del sujeto se le presenta al espíritu religioso como la trascendencia hipostasiada a la que debe alcanzar. No comprende que no hay tal trascendencia fuera de él. Su trascendencia está en él, en su interioridad. En lugar de dirigirse hacia fuera, entonces, lo hace hacia dentro. Retorna a la autoconciencia.

Con ello se produce el primer paso "para descender del mundo intelectual" *(aus der Intellektualwelt herabzusteigen)*, con lo cual se logra "espiritualizar" *(begeisten)* el momento abstracto del sí mismo. A primera vista resulta extraño que Hegel nos hable, por una parte, de la preeminencia del sentimiento en la comunidad religiosa y, por otra, nos advierta que, al volverse sobre sí, esta comunidad comienza a descender de la abstracción. Lo que sucede es que la experiencia religiosa, predominantemente sentimental, necesita la representación, la cual es obra del entendimiento, momento de abstracción y fijación.

Cuando la comunidad religiosa se vuelve sobre sí misma, o sea, sobre su autoconciencia, comienza el descenso de la abstracción, es decir, del "mundo intelectual", del mundo del intelecto o entendimiento, y se interna en el mundo del espíritu. La dureza de las abstracciones se ablanda, la sustancia deviene sujeto, o sea, espíritu. Devenir espíritu o espiritualizarse es devenir plenamente autoconsciente, concepto.

Ahora Hegel retomará los principales hitos que fue desarrollando en la *Fenomenología*, mediante los cuales la sustancia pasa a ser sujeto: "De una parte, mediante la observación, encuentra el ser-ahí como pensamiento y lo concibe y, a la inversa, concibe en su pensar el ser-ahí. En cuanto que, así, enuncia primeramente de un modo abstracto la *unidad* inmediata del pensar y *el ser*, de la esencia abstracta y del sí-mismo, volviendo a despertar la esencia luminosa *con mayor pureza*, a saber, como unidad de la extensión y del ser, pues *la extensión es la simplicidad más igual* al pensar puro que lo es la luz" (FE, p. 469; PhG, p. 586).

El momento de la "razón observante" *(beobachtende Vernunft)*, cuando la conciencia sale de la experiencia de la conciencia desgraciada es unido aquí por Hegel al de la "esencia luminosa" *(Lichtwesen)*, primer momento de la experiencia religiosa. Es la misma experiencia en diferentes niveles. En ambas, "el pensar y el ser" se experimentan como lo mismo, como "unidad inmediata" *(unmittelbare Einheit)*. La luz de la experiencia religiosa persa y la extensión de la experiencia de la razón observante expresan la simplicidad del universal abstracto en el que pensar y ser son lo mismo. Pero la extensión, dice Hegel, expresa con más claridad esa simplicidad.

> Y volviendo a despertar con ello en el pensamiento la *sustancia* de la aurora, el espíritu se aterra al mismo tiempo ante esta unidad abstracta, ante esta sustancialidad *carente-de-sí-mismo*, y afirma contra ella la individualidad. (*FE*, p. 469; *PhG*, p. 586)

El momento de la aurora es, al mismo tiempo, en otro nivel, el momento de la libertad absoluta y el terror, el momento de la dictadura jacobina de Robespierre, el momento, asimismo, de lo sublime de la religión hebrea, de la que tratará más adelante en sus cursos sobre filosofía de la religión. Cuando el espíritu se concibe a sí mismo como esa unidad abstracta, se aterra y se encoge en sí mismo, afirmando con ello su individualidad.

> Pero solamente después de haber enajenado la individualidad en la cultura, convirtiéndola así en ser-ahí e imponiéndola al ser-ahí todo, después de haber llegado al pensamiento de la utilidad y de haber captado en la libertad absoluta el ser-ahí como su voluntad, es cuando el espíritu desentraña el pensamiento de su más íntima profundidad y proclama la esencia como yo = yo. (*FE*, pp. 469-470; *PhG*, p. 586)

En pocas líneas sintetiza aquí Hegel la odisea de la conciencia por los senderos de la Ilustración que trata en el capítulo VI de la *Fenomenología* (véase *OCM*, pp. 149-201). La verdad de la Ilustración es la utilidad. El objeto ahora no es visto como tal sino como útil, lo cual significa que el sí mismo lo ha penetrado. Es el paso al sí mismo, solamente el paso en la medida en que no se da el retorno. El sí mismo traspasa al objeto, pero no vuelve. Cuando vuelve, en lugar del útil aparece el sí mismo que proclama entonces la libertad absoluta.

> Pero este yo = yo es el movimiento reflejándose dentro de sí mismo; en efecto, puesto que esta igualdad, como absoluta negatividad, es la diferencia absoluta, la igualdad a sí mismo se enfrenta a esta pura diferencia, que, como la diferencia pura y al mismo tiempo objetiva con respecto al sí-mismo que se sabe a sí, debe expresarse como el *tiempo*, de tal modo que así como antes la esencia se expresaba como unidad del pensamiento y de la extensión, ahora habría que tomarla como unidad del pensamiento y del tiempo. (*FE*, p. 470; *PhG*, pp. 586-587)

De la utilidad al sí mismo, del movimiento del yo que penetra al objeto pero no vuelve a sí, a la vuelta completa sobre sí mismo. Es "el movimiento reflejándose dentro de sí mismo". Es la "absoluta negatividad" de la que la conciencia del siervo ha tomado conciencia a través de la angustia, el servicio y el trabajo formativo (véase *IRV*, pp. 175-185). Se trata de la negatividad de toda objetualidad.

El problema es que sin ningún tipo de objetualidad, el yo desaparece, se esfuma o se "fluidifica" completamente. Se transforma en el puro fluir heraclíteo. Su objetualización es el tiempo. A la identificación entre el pensamiento y la extensión le sigue la correspondiente al pensamiento y el tiempo.

> Pero la diferencia confiada a sí misma, el tiempo sin quietud y sin pausa *[die ruhe und haltlose Zeit]*, se derrumba y coincide más bien en sí mismo; es la quietud objetiva de la *extensión [die gegenständliche Ruhe der Ausdehnung]*, pero ésta es la pura igualdad consigo misma, el yo. O el yo no es solamente el sí-mismo, sino que la *igualdad del sí-mismo consigo*; pero esta igualdad es la perfecta e inmediata unidad consigo mismo, o *este sujeto* es asimismo *la sustancia*. (*FE*, p. 470; *PhG*, p. 587)

"La diferencia confiada a sí misma" es el tiempo sin quietud, el puro fluir. De esa manera, se diluye, desaparece. Es el puro sí mismo. Este puro sí mismo, por un lado, es la extensión y, por otro, la sustancia. Ello significa que yo, sí mismo, extensión y sustancia son distintos momentos de la misma realidad que, como sabemos, es subjetual. El yo como "quietud objetiva" es la extensión; como igualdad consigo mismo es sustancia.

> La sustancia para sí sola vendría a ser el intuir vacío de un contenido o el intuir de un contenido que, como determinado, sólo tendría accidentalidad y carencia de necesidad; la sustancia sólo valdría como absoluto en la medida en que fuese pensada o intuida como la *unidad absoluta*, y todo contenido, en cuanto a su diversidad, tendría que caer fuera de ella, en la reflexión, la cual no pertenece a la sustancia, ya que la sustancia no sería sustancia, lo que se refleja sobre sí y dentro de sí, o no se concebiría como espíritu. (*FE*, p. 470; *PhG*, 587)

La sustancia es sujeto pero sólo como en sí, como universal abstracto. El sujeto es concepto, concipiente concebido. La sustancia es el sujeto que no se concibe a sí mismo. Es el sujeto sólo intuido, como perfectamente igual a sí mismo, pero con una igualdad no devenida, sino como una igualdad de la cual se parte. Toda diversidad, toda diferencia o negatividad viene de fuera, es propia de la reflexión.

> Pero el espíritu no se ha mostrado ante nosotros ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad, ni como el mero hundimiento de la autoconciencia en la sustancia y en el no-ser de su diferencia, sino como *este movimiento* del sí-mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido. (*FE*, p. 470; *PhG*, pp. 587-588)

El espíritu es sujeto o el sujeto es espíritu. Éste es autoconciencia, pero no la simple autoconciencia, no el mero entrar dentro de sí mismo, no la pura interioridad. Tampoco es el desaparecer de la autoconciencia en la sustancia, el hundirse en las oscuridades de un absoluto en el que todos los gatos son pardos. Es, por el contrario, el movimiento que no teme la enajenación, que

tiene la fuerza suficiente para enajenarse y recuperarse de su enajenación. No teme salir porque tiene la fuerza suficiente para entrar de nuevo, enriquecido con su salida.

> Pero el subsistir del ser-ahí para sí es el concepto puesto en su determinabilidad y, asimismo, su movimiento *en él mismo*, consistente en hundirse en la simple sustancia, que solamente es sujeto como esta negatividad y este movimiento. (FE, p. 471; PhG, p. 588)

El sujeto sólo lo es poniéndose como tal, es decir, determinándose. Determinarse significa negarse, "hundirse en la simple sustancia". Si no lo hace, desaparece en la pura negatividad. Es éste uno de los conceptos más difíciles de aferrar, por cuanto el entendimiento se resiste a pensar fuera de las representaciones. El sujeto como sujeto es negatividad que necesita hundirse en la sustancia para no desaparecer, pero que debe negar la sustancia para seguir siendo.

> El yo no tiene por qué aferrarse a la *forma* de la *autoconciencia* contra la forma de la sustancialidad y objetividad como si tuviese miedo a su enajenación; la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación y, como lo-que-es-en-y-para-sí, en poner el *ser-para-sí* solamente como momento, como se ponía el ser-en-sí. (FE, p. 471; PhG, p. 588)

Sustancialidad y objetividad son momentos de la realización del yo. Éste es un continuo hacerse o concebirse. Es concepto, concipiente concebido. Si el yo tiene miedo a la enajenación o a la salida, no supera el momento de la sustancialidad o de la objetividad. El miedo a la objetividad hace que, paradójicamente, no pueda superar la objetividad en la que está inmerso. Se engaña con una autoconciencia que no es tal. El espíritu es espíritu o sujeto en la medida en que se enajena y permanece como él mismo en la enajenación. En otras palabras, en la medida en que es él mismo en su ser-otro.

"Ni el yo es tampoco un tercer elemento que rechace las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en el mismo, sino que el saber consiste más bien en esta aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad" (FE, p. 471; PhG, p. 588). El yo no es un absoluto que sólo conoce las diferencias como algo externo. Las diferencias son internas, son momentos de su realización como sujeto.

CAPÍTULO 3

EL ESPÍRITU COMO CONCEBIDO

"Así, pues, en el saber el espíritu ha cerrado el movimiento de su configuración, al ser afectado él mismo por la diferencia sobrepasada de la conciencia. El espíritu ha conquistado el puro elemento de su ser-ahí, el concepto" (*FE*, p. 471; *PhG*, p. 588). Finalmente ha llegado el espíritu a su "elemento", es decir, a su ámbito, a su hábitat, a su casa, esto es, al concepto *(Begriff)*. Con ello se ha cerrado el "movimiento de su configuración", es decir, el movimiento de darse diversas configuraciones. Pero recordemos que en la dialéctica no hay cierre definitivo. El espíritu tiene ahora la clave de su movimiento, sabe interpretarlo, pero el movimiento no sólo no ha terminado, sino que no puede terminar.

"El contenido es, según la *libertad* de su *ser*, el sí-mismo que se enajena o la unidad *inmediata* del saber-de-sí-mismo. El puro movimiento de esta enajenación constituye, considerado en cuanto al contenido, la *necesidad* de éste" (*FE*, p. 471; *PhG*, p. 588). El concepto es lo concebido que se concibe a sí mismo. Es el autoconcebirse, la inmediatez devenida. Es la necesidad devenida libertad, o la libertad como verdad de la necesidad.

> El contenido diversificado es como *determinado* en la relación, no en sí, y su inquietud *[seine Unruhe]* consiste en superarse a sí mismo o en la *negatividad;* es, por tanto, la necesidad o la diversidad, el ser libre e igualmente el sí-mismo; y, en esta *forma* de la mismeidad, en que el ser-ahí es pensamiento inmediato, el contenido es *concepto*. (*FE*, p. 471; *PhG*, pp. 588-589)

La diversidad del contenido no se muestra en el momento del en-sí. Sólo aparece en su segundo momento, en el para sí. El contenido es inquieto, lo que es lo mismo que decir que el espíritu se pone, se limita y, al hacerlo, se supera. Pone su limitación y, al hacerlo, la supera. En otras palabras, el contenido es la negatividad, la negación y negación de la negación. Ello significa que es "la necesidad o la diversidad", en la medida en que es contemplada por el entendimiento. Pero esa diversidad o necesidad es, al mismo tiempo, "el ser libre e igualmente el sí-mismo", en la medida en que la diversidad se supera. El concepto, en efecto, contiene la diversidad o necesidad superada.

> Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser-ahí y el movimiento en este éter de su vida, y es *ciencia [Wissenschaft]*. En ella, los momentos de su movimiento no se presentan ya como determinadas *figuras* de la *conciencia*, sino, en cuanto que la diferencia de la conciencia ha retornado a sí-mismo, como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo, de dichos conceptos. (*FE*, p. 471; *PhG*, p. 589)

La larga odisea del espíritu culmina aquí en el concepto. Éste aparece ahora como su "éter", es decir, su ámbito, su hábitat, su casa. El espíritu es concepto *(Begriff)*, concebido, autoconcebido y, en ese sentido, "ciencia" *(Wissenschaft)*. Pero "ciencia" no en el sentido de las ciencias modernas, conocimiento de particularidades, sino "ciencia" en el sentido de la *episteme*, conocimiento de la totalidad, que es autoconocimiento. La *Wissenschaft* no es algo agregado al sujeto o espíritu sino que es la plena autoconciencia del espíritu o sujeto.

Llegado a este punto, el espíritu no se presenta ya en determinadas figuras como las de la certeza sensible, la percepción, el entendimiento o la autoconciencia. Todas estas formas han sido superadas, o sea, han retornado al sí mismo. El proceso de exteriorización-interiorización ha concluido. La *Fenomenología* ha concluido su tarea, para dar paso a la *Ciencia de la lógica*.

> Si en la Fenomenología del espíritu cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en que esa diferencia se supera, la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que –por cuanto el momento tiene la forma del concepto– conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí-mismo que sabe. (*FE*, pp. 471-472; *PhG*, p. 589)

Texto muy importante. En la *Fenomenología* se parte de la diferencia entre saber y verdad, entre sujeto y objeto. El espíritu no sabe todavía que sujeto-objeto constituyen una totalidad inescindible. El saber aparece en el sujeto que ve, en el objeto fuera de él, la verdad. Es la *adaequatio intellectus et rei*. La tarea fenomenológica consiste, precisamente, en acompañar a la conciencia en su proceso de toma de conciencia de que no hay un objeto separado del sujeto y viceversa.

Una vez que esta tarea se ha logrado, la *Fenomenología* da paso a la *Wissenschaft*, a la *Wissenschaft der Logik* o saber absoluto. Llegado aquí el espíritu "conjuga en unidad inmediata *[vereinigt in unmittelbarer Einheit]* la forma objetiva de la verdad y la del sí-mismo que sabe". La verdad objetiva no se encuentra fuera de sí mismo. Se trata del sí-mismo intersubjetivo. Encontrarse plenamente a sí mismo, ser plenamente autoconsciente, es al mismo tiempo la plena conciencia del mundo, del otro, de los otros.

> El momento no aparece, pues, como el momento de ir y venir de la conciencia o la representación a la autoconciencia y viceversa, sino que su figura pura, liberada de su manifestación en la conciencia, el

> concepto puro y su movimiento hacia delante, dependen solamente de su pura *determinabilidad*. Y, a la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta. (*FE*, p. 472; *PhG*, p. 589)

La odisea de la conciencia que describe la *Fenomenología* consiste en un ir y venir de la conciencia a la autoconciencia, de ésta a aquélla; del sujeto al objeto y de éste a aquél. La conciencia cree que su objeto está fuera de ella y se mueve en una dialéctica trabada, difícil, embrollada, sobre todo en los primeros momentos, los desarrollados en la dialéctica de la conciencia que están, a nuestro modo de ver, entre los más difíciles de toda la *Fenomenología*.

De la conciencia a la autoconciencia, y de ésta a la razón, tal el periplo que el espíritu fue transitando en diversos niveles que configuran las macrodialécticas de las que hemos tratado en su momento (véase *IRV*, pp. 20-24). Llegado aquí, el espíritu se libera de la conciencia y de la creencia de tener afuera su objeto. Ahora es plenamente consciente de ser sujeto-objeto intersubjetivo, concepto. Su movimiento es automovimiento; su determinación, autodeterminación.

La ciencia *(Wissenschaft)*, es decir, la lógica, la *Wissenschaft der Logik*, presentará en forma abstracta los distintos momentos de la dialéctica del concepto, del espíritu en su plena forma de concepto puro. A cada una de esas presentaciones, o sea, categorías, corresponderá "una figura del espíritu que se manifiesta". La lógica presentará el pleno despliegue de todas las categorías correspondientes al desarrollo dialéctico del espíritu.

"El espíritu que-es-ahí *[daseiende]* no es más rico que ella [que la ciencia], pero no es tampoco, en su contenido, más pobre. El conocer los conceptos puros de la ciencia bajo esta forma de figuras de la conciencia constituye el lado de su realidad *[Realität]*, según la cual su esencia, el concepto, puesto en ella en su *simple* mediación como *pensamiento*, escinde los momentos de esta mediación y se los presenta con arreglo a la oposición interna" (*FE*, p. 472; *PhG*, p. 589). El espíritu que-es-ahí es el espíritu en la realidad concreta, sensible. Es el espíritu o sujeto como *Dasein*. Aparentemente es más rico que su presentación en la *Lógica*. En realidad no es así. Ni es más rico, ni más pobre. Son dos maneras distintas de presentarse. La *Lógica* muestra su articulación interna.

> La ciencia contiene en ella misma esta necesidad de enajenar *[entäussern]* de sí la forma del puro concepto y el tránsito del concepto a la *conciencia*. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo, que en su diferencia es la *certeza de lo inmediato* o la *conciencia sensible*, el comienzo de que arrancábamos; este despojarse de la forma de su sí mismo es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí. (*FE*, p. 472; *PhG*, pp. 589-590)

Ambos momentos, el de del puro concepto desarrollado dialécticamente en la *Ciencia de la lógica* y su tránsito a la conciencia, mostrado en la *Fenomeno-*

logia, no son caprichosos o arbitrarios. Parten de la naturaleza misma del concepto o ciencia *(Wissenschaft)*. El espíritu llegado a su cumbre, es decir, cuando se capta plenamente a sí mismo, es "la inmediata igualdad consigo mismo" *(die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst)*. Pero se trata de la igualdad devenida, de la inmediatez devenida. Esta igualdad sólo puede ser mostrada en la *Lógica*.

Pero el espíritu o sujeto es también y esencialmente "conciencia sensible" y, en ese nivel, encuentra enormes dificultades para superar efectivamente el momento de la diferencia. De hecho no lo logra. Es por ello que inicia la larga y trabajosa odisea de la conciencia que ha de desembocar en el saber absoluto, etapa cuyo despliegue será tarea de la *Lógica*. El espíritu es completamente libre, se mueve desde el ámbito sensible hasta las altas cumbres de lo espiritual en donde lo sensible no es eliminado sino superado.

> Sin embargo, esta enajenación *[diese Entäusserung]* es todavía imperfecta; expresa la *relación [die Beziehung]* entre la certeza de sí mismo y el objeto, que no ha alcanzado su plena libertad, precisamente por el hecho de mantenerse en esa relación. El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite *(seine Grenze)*. (*FE*, p. 472; *PhG*, p. 590)

La enajenación que se despliega en la *Fenomenología* es imperfecta porque la conciencia no logra plenamente la reconciliación entre el sujeto y el objeto. La certeza de sí mismo no se despliega como verdad. El *cogito* cartesiano no logra salir de sí mismo. Necesita un puente que le facilite el paso hacia el objeto, pues entre sujeto y objeto, entre conciencia y mundo, se ha abierto un abismo. Pero en este nivel ya la conciencia, sin percatarse de ello, ha dado el paso sin necesidad de un puente ficticio, porque al conocer lo negativo de sí mismo, es decir, su límite *(Grenze)*, ya avizoró el otro lado, sin lo cual no habría límite.

> Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma de *libre acaecer contingente* intuyendo su *sí-mismo* puro como el *tiempo* fuera de él y asimismo su *ser* como espacio. (*FE*, p. 472; *PhG*, p. 590)

Saberse a sí mismo es saber su límite, la única manera de ser sí mismo, pues de lo contrario la universalidad del sí mismo se desparramaría en una turbia universalidad sin contenido. Es por ello que los griegos expresaban que todo tiene medida. De allí la expresión: "Todo en su medida y armoniosamente". La medida es negación. El universal abstracto, para ser, debe negarse como tal, debe poner su medida, o sus medidas.

Saber su límite implica poner su límite. Saberse es realizarse, realizarse es saberse. Poner su límite es poner su negación. Negar algo es sacrificar algo. Hegel utiliza un término propio de la teología. Este sacrificarse del espíritu se

presenta en la historia como "libre acaecer contingente", generando, de esa manera, el espacio y el tiempo, dos alienaciones o exteriorizaciones.

Ya Kant había visto que espacio y tiempo no pueden ser vistos como realidades separadas del sujeto. Los considera como sus formas a priori. Para Hegel se trata de limitaciones o negaciones que produce necesariamente el espíritu. Éste se muestra como "sí mismo puro", como tiempo, en la medida en que éste es el que manifiesta lo propio de la subjetualidad, su movimiento dialéctico. Como ser, por el contrario, o como pura sustancia, se muestra como espacio.

> Este último devenir del espíritu [el devenir del espíritu que se intuye como espacio], la *naturaleza*, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu enajenado, no es en su ser-ahí otra cosa que esta eterna enajenación de su *subsistencia* y el movimiento que instaura al *sujeto*. (*FE*, p. 472; *PhG*, p. 590)

Ahora al espacio Hegel le da su nombre con el que se conoce en el ámbito sensible. Es la naturaleza. Ésta no puede ser considerada independientemente del espíritu. Es su enajenación, lo cual implica que el espíritu no se puede recuperar o superar sin la naturaleza. El sujeto no puede realizarse sin hacerse naturaleza. Hegel ha tratado en el capítulo IV de la *Fenomenología* la búsqueda de la exploración que la conciencia realiza de la naturaleza, tratando, infructuosamente, de encontrarse en ella (véase *RL*, pp. 31-46).

> Pero el otro lado de su devenir, la *historia*, es el devenir que *sabe*, el devenir que *se-mediatiza* a sí mismo, el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. (*FE*, p. 472; *PhG*, p. 590)

El sí mismo del espíritu puro es su autoponerse, que es, al mismo tiempo, su autosaberse, su mediatizarse a sí mismo. Este movimiento dialéctico, que se mostrará en plenitud en la *Lógica*, se muestra enajenadamente en el tiempo. La historia es el historizarse del sujeto, es el subjetualizarse del sujeto. Su movimiento puro se muestra en la *lógica*. No existe propiamente la historia sino el historizarse, no el sujeto sino el subjetualizarse.

El *krónos* es la manifestación externa del *kairós* o, en otras palabras, es la enajenación del *kairós*. En la era capitalista se produce esta enajenación, este vaciamiento del *kairós*, de manera que éste se ve obligado a refugiarse en lugares apartados, en las comunidades, en los grupos religiosos, en las amistades como las que tematizara la filosofía existencialista de Marcel, de Jaspers y de Buber.

> Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí-mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. (*FE*, pp. 472-473; *PhG*, p. 590)

La historia kairológica se presenta como una "sucesión de espíritus" o "una galería de imágenes" *(eine Galerie von Bildern)* como las hemos visto desfilar en la *Fenomenología*. Se suceden así la conciencia, la autoconciencia, la razón, el señor, el siervo, la conciencia desgraciada, la razón observante, el reino animal del espíritu. Aparentemente son particularidades, pero en realidad son individualidades. Cada una de ellas tiene toda la riqueza del espíritu. Por una parte la riqueza ya puesta, ya ganada en el camino, y por otra, la riqueza todavía no puesta, implícita.

Ello motiva que el desfile se deslice lentamente. Cada momento, o sea, cada figura, necesita apropiarse de la totalidad de la riqueza del espíritu que corresponde a su etapa. Es por ello que la *Fenomenología* no puede leerse de un tirón. Es necesario detenerse a cada momento, rumiar los textos, permitir que la riqueza expresada en ellos nos penetre y podamos asumirla plenamente, reflexivamente, críticamente.

> Puesto que su [del espíritu] perfección consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir-dentro-de-sí [sein Insichgehen]*, en el que abandona su ser-ahí y confía su figura a la memoria *[der Erinnerung]*. En su ir-dentro-de-sí, se hunde en la noche de la autoconciencia *[ist in der Nacht seines Bewusstseins versunken]*, pero su ser-ahí desaparecido se mantiene en ella; y este ser-ahí superado [el anterior, pero renacido desde el saber], es el nuevo ser-ahí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. (*FE*, p. 473; *PhG*, p. 590)

La perfección *(Vollendung)* del espíritu consiste en saberse completamente. Esto no debe ser malentendido. Saberse es al mismo tiempo hacerse. Saberse-hacerse o hacerse-saberse. Práctica y conciencia, el momento práctico y el teórico, se dan en Hegel siempre en un movimiento dialéctico, aunque en él se privilegie el momento teórico. El espíritu sólo se perfecciona conociéndose-haciéndose.

Pero este conocerse-hacerse es el "ir dentro de sí" que constituye su memoria. Memoria aquí es *Erinnerung*, uno de los conceptos más profundos y claves para entender al sujeto o espíritu. El sujeto, decíamos, es subjetualizarse, hacerse sujeto. Parece que, de esa manera, perdiera consistencia, quedando, así, en la condición del sujeto débil, tal como lo postulan los posmodernos del pensamiento débil.

Es precisamente la *Erinnerung* la que hace que este subjetualizarse no se esfume, no se desvanezca o se transforme en algo voluble que pueda ser manipulable a voluntad por otro sujeto, éste sí, fuerte. Tal es el caso del mercado o de las transnacionales como sujetos fuertes que necesitan sujetos débiles, plegables a su voluntad. Ha sido necesario quebrar a los sujetos que se opusieron tenazmente a la implementación del genocida plan neoliberal para que éste finalmente se impusiera.

La *Erinnerung* puede traducirse como "recuerdo interiorizante" o "memoria interiorizante". Se trata de una memoria fuerte, una memoria que no recuerda sólo cosas o eventos que tuvieron lugar en otro momento de los cuales sólo

guardamos una relación como de parentesco o amistad lejanos o suaves. Todo lo contrario, se trata de una interiorización que nos constituye como ese sujeto histórico que no se desvanece en el tiempo, porque traspasa lo meramente cronológico y se instala fuertemente en lo kairológico.

> En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente de ella, como si todo lo anterior se hubiera perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que lo han precedido. Pero sí ha conservado la *memoria*, que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia. Por tanto si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta. (FE, p. 473; PhG, pp. 590-591)

La memoria es "lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia" *(das Innere und die in der Tat höhere Form in der Substanz)*. La memoria es lo interior, la esencia del espíritu, sujeto o ser histórico. Como lo dirá en la *Lógica:* "Wesen ist gewesen", la esencia es el haber sido, es el pasado, que no es meramente pasado, que es pasado conservado *(aufgehahrt)*, conservado-recreado, por lo cual es "la forma superior de la sustancia".

En su historia, o en su historizarse, el sujeto no deja nada en el camino, todo lo conserva, pero este conservar es un superar *(Aufheben)*, un recrear. El sujeto se recrea continuamente, pero no puede hacerlo desde la nada, desde una pura *thesis*. Siempre lo hace desde lo que ha sido. Siempre se pone desde lo presupuesto. Cada nuevo ponerse es ascender a una nueva etapa. Todo se repite pero siempre en nuevos niveles, de modo que nunca se repite. El círculo como representación de esta odisea debe ser siempre corregido por el espiral y viceversa.

> El reino de los espíritus que de este modo se forma en el ser-ahí constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo. (FE, p. 473; PhG, p. 591)

En esa galería de imágenes o sucesión de espíritus, cada uno ocupa el lugar del anterior. Éste desaparece como tal, pero no es eliminado. Es superado. Se encuentra en el nuevo espíritu en un nivel más elevado. El placer no desaparece en el sentimiento del romántico, ni tal sentimiento en la virtud. Se conservan como superados. *Cada momento no es sólo del espíritu individual sino también del espíritu del mundo. Por ello es fundamental interpretar en cada momento histórico cuál es el espíritu del mundo.*

> Su *meta* [ihr Ziel] *es la revelación de la profundidad y ésta es el* concepto absoluto; esta revelación es, así, la superación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de este yo que-es-dentro-de-sí,

> que es su enajenación o su sustancia, y su *tiempo* en el cual esta enajenación se enajena en ella misma y es, así, el sí-mismo tanto en su extensión como en su profundidad. (*FE*, p. 473; *PhG*, p. 591)

La meta de toda esta odisea del espíritu es su autorrevelación, su automanifestación, que es al mismo tiempo su autorrealización, o sea, el "concepto absoluto" *(das absolute Begriff)*, el absoluto autoconcebirse o autoponerse. Sólo de esa manera se superan tanto el espacio como el tiempo. El espacio no es otra cosa que la negación del yo, su pura sustancia, mientras que el tiempo es la enajenación que se enajena.

> *La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino la memoria de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. (*FE*, p. 473; *PhG*, p. 591)

La meta no puede ser otra que el saber absoluto, el espíritu que se sabe completamente a sí mismo, porque se concibe plenamente. Pero esa meta no puede alcanzarse si se ha dejado atrás los espíritus que se han ido incorporando en el camino. Todos ellos deben estar presentes, conservados-recreados en la memoria. El reino del saber absoluto es el reino de los espíritus.

> Su conservación vista por el lado de su ser-ahí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que-se-manifiesta [die Wissenschaft des erscheinendenWissens]* uno y otro juntos, la historia concebida *[die begriffene Geschichte]* forman la memoria y el calvario del espíritu absoluto, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente
>
> *del cáliz de este reino de los espíritus*
> *rebosa para él su infinitud.* (*FE*, p. 473; *PhG*, p. 591)

El reino de los espíritus o saber absoluto puede ser contemplado desde dos puntos de vista distintos, tanto desde el *Dasein* como desde el *Begriff;* tanto desde el punto de vista de la representación *(Vorstellung)* como desde el del concepto *(Begriff)*. Si lo hacemos desde el primer punto de vista, lo que se nos presenta es la historia sin más. Pero si lo hacemos desde el otro punto de vista, se nos aparece la "historia concebida" *(die begriffene Geschichte)*.

El espíritu absoluto es memoria y calvario. Es memoria interiorizante *(Erinnerung)*. Es su historia, es su historizarse. Es sujeto, es su subjetualizarse. No hay nada de estático, de acabado, de finalización en el sentido de terminación. Nada puede terminar donde se trata del sujeto, pues éste es un continuo hacerse. La separación que se ha hecho entre método y sistema para interpretar el pensamiento de Hegel contiene un grueso error.

En Hegel no hay un método para acercarse a un objeto o a un tema. El método no es algo subjetivo, algo que se elabora independientemente del ob-

jeto. Dado que éste siempre es el sujeto o concepto, es éste el que establece el método. O mejor, el método no es otra cosa que los momentos que el sujeto transita en su proceso de realización. El saber absoluto es el espíritu absoluto en su autosaberse.

Es el espíritu absoluto nunca realizado, siempre en vía de realización. Es la utopía, la máxima utopía que todo lo atrae hacia sí, que todo lo mueve. En este mover, recuerda entrando en sí todo lo anterior, que ya no es anterior sino presente continuamente recreado. Es el sujeto haciéndose desde sí mismo. En este hacerse memorioso pasa por las escisiones o negatividades que constituyen su calvario.

CAPÍTULO 4

APROXIMACIONES A LA NUEVA RACIONALIDAD (II)

La apretada síntesis que hace Hegel en el capítulo sobre el "Saber absoluto", puente entre la *Fenomenología* y la *Lógica*, nos aporta nuevos elementos para nuestras aproximaciones a la nueva racionalidad.

1. RACIONALIDAD Y NATURALEZA

Hegel vuelve sobre la relación de la autoconciencia con la naturaleza tratada en el capítulo V. El sujeto no puede ser plenamente tal, autoconciencia, sin pasar por la naturaleza. Este paso lo lleva, en su proceso, a dos conclusiones que deben ser superadas. Por una parte concluye que "el yo es una cosa", es decir, concluye en el materialismo que diluye la autoconciencia en la naturaleza, interpretada por medio de la abstracción "materia" o "cosa".

En toda la etapa anterior al capitalismo, el hombre había mantenido con la naturaleza una relación muy íntima. La naturaleza estaba "encantada", habitada por musas, duendes, dioses, ángeles, demonios. De las sociedades primitivas a Grecia y de ésta a la Edad Media, la naturaleza se encuentra siempre encantada. Cambian los habitantes de la naturaleza, pero no deja de ser habitada.

En sus escritos de juventud Hegel interpreta que Abraham abandonó la relación íntima con la naturaleza, origen de una actitud religiosa que se escinde de todo lo viviente: "Prontamente [Abraham] abandonó los bosques –sagrados– que tantas veces le prestaron sombra y frescura; tuvo teofanías en los mismos, apariciones de su objeto supremo; sin embargo, no volcó hacia ellos el amor que los hubiera hecho dignos de la divinidad, que hubiera hecho que participaran en la misma. Era un extranjero en la tierra, tanto en lo que respecta a la tierra como en lo que respecta a los hombres, entre los cuales era y siguió siendo un extraño" (EJ, p. 288).

No interesa aquí si la interpretación que hace Hegel de la relación de Abraham con la naturaleza es correcta o no, sino la concepción que Hegel tiene con relación a la naturaleza. Condena la actitud de Abraham de separarse de la naturaleza, pues ello lo lleva a hacer otro tanto con los hombres. Su descripción

de Abraham separado de la naturaleza es sombría. De esa actitud derivaría la concepción de un Dios que condena todo lo que es vida.

En la interpretación que encontramos en la *Fenomenología* y que se continuará en las obras posteriores, la realización del espíritu o sujeto pasa por la naturaleza. De este paso se sacarán dos posiciones extremas, no dialécticas, que llevan al sujeto a un callejón sin salida. Se trata, por una parte, del materialismo que reduce el yo o sujeto a la cosa, y, por otra, del idealismo que reduce la naturaleza al yo. No hay yo sin naturaleza.

No hay espíritu sin naturaleza, "porque los inmortales, no haciéndose más pobres ni más bajos por ello, se entregan a la tierra y con ella viven" (*EJ*, p. 395). Ello es así porque "es cierto que el espíritu con la naturaleza debe unirse, pero no demasiado deprisa ni cuando aún es profano" (ibídem). No hay divinidad separada de la naturaleza, pero tampoco hay naturaleza separada de la divinidad. No hay naturaleza pura. No hay divinidad pura. No hay espíritu puro.

Somos seres naturales-antinaturales, seres que hemos sido echados del Edén, de una naturaleza virgen, arrojados a otra naturaleza que trabajamos. La naturaleza es la alienación del espíritu, alienación como *Entäusserung*, de la cual sale por vía de superación. Es éste uno de los puntos a desarrollar y fundamentar en el nuevo concepto de racionalidad.

> El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también... porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre. (*MEF*, p. 110)

La vida genérica consiste "físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive" (ibídem). Teóricamente, las plantas, los animales, las piedras... constituyen parte de la conciencia humana, ya como objeto de la ciencia, ya del arte, y prácticamente, constituyen una parte de la vida y de la actividad humana.

"*La natura es el cuerpo inorgánico del hombre*" (*MEF*, p. 111). Destruir la naturaleza es destruirnos a nosotros mismos. Pero para el capitalismo la naturaleza no es otra cosa que capital en potencia, lo cual significa que es necesario destruirla para convertirla en capital en acto. El agujero de la capa de ozono es una consecuencia necesaria.

2. DE LA SUSTANCIA AL SUJETO

> La sustancia es el *en-sí* aún no desarrollado o el fundamento y el concepto en su simplicidad inmóvil y, por tanto, la *interioridad* o el sí-mismo del espíritu, que aún no *es ahí*. Lo que *es ahí* es como lo aún no desarrollado simple e inmediato, o el objeto de la conciencia *representativa* en general. (*FE*, pp. 467-468)

Determinados seres, considerados independientemente de sus relaciones con los seres humanos, están fuera de la historia. Son seres ahistóricos. En esta situación se encuentran, por ejemplo, las piedras. Ellas de por sí no tienen historia. Sólo en relación con los seres humanos hacen su entrada en la historia. Esta realidad ahistórica sirvió de modelo epistemológico para el pensamiento filosófico de la antigüedad. Es el camino del ser que la diosa le revelara a Parménides. El ser es inmóvil, eterno, uno.

Nosotros, seres humanos, en cambio, somos seres históricos. No es que simplemente tenemos historia, como si fuésemos una sustancia que posee una cualidad que se denomina "historia". El transcurrir del tiempo o la temporalidad no es algo que nos sobreviene sino que nos constituye. Propiamente no tenemos historia sino que *somos* historia.

Incluso la expresión "somos historia" es imperfecta, porque parecería que la historia fuese algo estático, una esencia inamovible al estilo del ser parmenideo o de las ideas del Platón antes de la crisis del *Parménides*. Somos el historizarnos. No somos algo hecho sino el hacernos. Nos vamos haciendo, nos vamos historizando. La historización es lo que nos constituye esencialmente.

Ello es así porque el hombre, como dice Hegel, "es lo que no es y no es lo que es", lo cual significa que nunca "es". Si en algún momento fuese, es decir, si en algún momento pudiéramos fijar al ser humano en su "es", ya nunca podría salir de allí. Sería una esencia inmóvil como el ser parmenídeo.

"Es lo que no es", pues en todo momento es lo que fue y lo que será. Lo que fue, ya no es, pero si no fuera de ninguna manera, él no sería él. No tendría identidad alguna, se volatilizaría completamente. Tiene que ser necesariamente lo que fue. Pero, por otra parte, es lo que será. Si el futuro no fuera de ninguna manera en su presente, nunca sería. El futuro no puede ser algo que se le agregue desde afuera. O está en él, o nunca estará.

De modo que su presente, su "es", es al mismo tiempo su pasado y su futuro. Pero éstos son en el modo del no-ser, porque de lo contrario tendríamos dos seres que, en su espesa realidad, chocarían entre sí rompiendo la unidad del ser. En cualquier momento que consideremos al ser histórico, es lo que no es, pues en el momento en que lo quiero apresar como "es", ya no es, o todavía no es.

Pero "no es lo que es". Lo que es en este momento no es, porque o fue o será. Su pasado y su futuro se enlazan en un presente que continuamente deja de ser lo que es y arriba a ser lo que todavía no es. Somos el historizarnos, lo cual significa que somos dialécticos. Puesto que el historizarnos nos constituye, es la dialéctica la que nos constituye. No es que tengamos dialéctica sino que somos dialécticos.

Somos lo que no somos. No somos lo que somos. No somos, nos hacemos, nos creamos, nos constituimos, nos construimos y, al hacerlo, construimos la historia o el historizarnos. Ello plantea el problema de la identidad. Ésta es un problema y una tarea. El no-ser que anida en el ser pone ante nuestra vista la posibilidad continua de no ser, de perdernos, de perder la identidad.

Porque el no-ser asedia continuamente al ser es que podemos perder la

identidad. También aquí debemos dejar de lado el sustantivo y colocar en su lugar el verbo. No tenemos identidad, sino que "nos identificamos". Tener identidad es identificarse, hacerse idéntico, hacerse uno mismo, lo cual significa al mismo tiempo "diferenciarse". Sólo diferenciándonos nos identificamos.

Identificarnos es hacernos y hacernos es hacernos sujetos. No somos sujetos, no somos algo al que se le agrega la subjetualidad, sino que somos esa subjetualidad que es el subjetualizarnos. El subjetualizarse, a su vez, es el identificarse. La pérdida de identidad siempre es posible y, en consecuencia, también lo es la pérdida de la subjetualidad. La locura siempre ronda nuestras fronteras, por lo cual al loco es necesario encerrarlo, no verlo, porque nos puede contagiar. Pero un contagio sólo es posible cuando el agente contagioso encuentra la "quinta columna" en el interior del contagiado. Porque la locura anida en nuestro interior es que tememos a los locos.

No somos sujetos sino que *nos* hacemos sujetos. Hacerse sujeto es ponerse como tal, es decidir, lo cual es al mismo tiempo decidirse. El decidir y el decidirse se ve en sus efectos. En realidad al sujeto sólo se lo puede ver en sus efectos. Me refiero tanto a los sujetos individuales que somos cada uno de nosotros como a los sujetos colectivos, es decir, a las familias, los gremios, las Iglesias, las universidades, los partidos políticos, las comunidades de distinto tipo, los Estados, las clases sociales.

Nadie vio nunca a un sujeto. Éste, ya se trate del sujeto individual como de cualquier sujeto colectivo, es invisible a los ojos, al tacto o al oído. Un individuo en su plena realización como sujeto y otro que prácticamente ha sido reducido a objeto en nada se diferencian por ello en su aspecto visible. Una clase social que decide como sujeto y otra que es tratada como objeto en nada se diferencian exteriormente. Desde afuera sólo se ve un cuerpo en el caso del sujeto individual o un grupo de seres humanos en el caso de los sujetos colectivos.

El individuo que se construye como sujeto se conoce en sus decisiones, en sus creaciones, en sus luchas. Lo mismo pasa con los sujetos colectivos. En la medida en que producen hechos, que toman resoluciones y las llevan a la práctica, realizan y muestran su subjetualidad, su constituirse como sujetos.

3. LA MEMORIA, CONSTITUYENTE DEL SUJETO

> Puesto que su [del espíritu] perfección consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir-dentro-de-sí*, en el que abandona su ser-ahí y confía su figura a la memoria. En su ir-dentro-de-sí, se hunde en la noche de la autoconciencia, pero su ser-ahí desaparecido se mantiene en ella; y este ser-ahí superado –el anterior, pero renacido desde el saber– es el nuevo ser-ahí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. (*FE*, p. 473)

Para el sujeto no puede haber un pasado que sea completamente pasado, porque él es ese pasado. Esto lo sabían los antiguos, cuya forma de conciencia fundamental se expresaba en los mitos. En el caso de los enfermos, "se ha

podido demostrar que un gran número de pueblos, desde los más antiguos hasta los civilizados –los de la Mesopotamia, por ejemplo–, utilizan como medio terapéutico el recitado solemne del mito cosmogónico" (*MBS*, p. 15).

La memoria juega un papel de primerísima importancia en Buda y en general en el pensamiento y la práctica hindú. El recuerdo de las reencarnaciones es el medio fundamental para liberarse de la "ley del karma" que impone las transmigraciones y, en consecuencia, la vuelta continua al sufrimiento. Krishna le dice a Arjuna: "Yo he nacido muchas veces, Arjuna, y muchas veces tú has nacido. Pero *yo recuerdo mis vidas pasadas y tú has olvidado las tuyas*" (*BG*, 4, 5).

No menos importante es la memoria en el pensamiento filosófico griego. Pitágoras recordaba sus existencias anteriores, mientras Empédocles recordaba hasta veinte existencias anteriores. Tanto para el uno como para el otro tal recuerdo es curativo. Ser filósofo no se considera una mera actividad intelectual sino realizar la auténtica y liberada manera de ser. La tarea liberadora que tenía lugar mediante el recitado de los mitos y su correspondiente ritualización, ahora la cumple la filosofía. Rememorar las existencias anteriores era liberarse de los sufrimientos actuales, pues se recuperaba el momento inicial, el origen, antes del tiempo cuando empiezan los sufrimientos.

A esta tradición de pensamiento se conecta la teoría gnoseológica platónica de la *anamnesis*. Conocer es recordar, volver a ver lo que ya se ha visto, hacer consciente lo que está en el inconsciente, pero que una vez había sido consciente. "Ocurre así, le dice Sócrates al esclavo Menón, que, siendo el alma inmortal, y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto lo de aquí como lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea capaz ella de recordar lo que desde luego ya antes sabía" (*M*, 82, a).

Recordar es volver a las existencias anteriores. Recordar completamente es agotarlas, hasta llegar al origen, es decir, al mundo de las esencias o ideas, allí donde la vida es feliz, sin contradicciones, completamente liberada. Recordar es, pues, ser uno mismo en completa identidad. Es liberarse de la cárcel en la que nos encontramos sumergidos al haber sido arrojados a este mundo, encerrados en un cuerpo, como lo describe Platón en *Fedro*.

A este mismo movimiento del recuerdo como momento identificatorio y liberador responde el fenómeno histórico y cultural del romanticismo, que surge como reacción frente a la Ilustración, en cuanto ésta pretende empezar de cero, eliminando todo lo anterior. El romanticismo se conecta a determinado acontecimiento o personaje fundante, ya se trate de la Grecia clásica, de la Edad Media de las cruzadas y las catedrales, de Cristo o de los héroes del Santo Grial.

En todas estas maneras de rememorar y buscar mediante la rememoración la propia identidad y curación, la búsqueda siempre fue más allá del individuo como individuo. Éste siempre era momento del cosmos en el caso de los mitos, de la *polis*, en el de los griegos o de los feudos en el romanticismo. Distinta es la situación a partir de la modernidad con la que nace el individuo como individuo.

En esta situación el psicoanálisis freudiano buscará la rememoración curativa en la vida del individuo. Pero Jung irá a los arquetipos universales.

Aristóteles, como sus antecesores, se encontraba obsesionado por el tiempo. Su esfuerzo mayor era poder capturar conceptualmente el movimiento. De esta manera se colocaba a las puertas de aventurarse en la captación de la identidad del sujeto, problema que sólo podrá ser encarado en forma madura en el pensamiento moderno. Al querer definir la esencia, no se contentó con las ideas platónicas, porque no daban cuenta del movimiento o del tiempo.

En el pensamiento aristotélico una definición como la de la esencia, que pretende captar el meollo o corazón de la realidad, no puede prescindir del tiempo. Debe necesariamente incorporarlo. Por ello termina con la célebre definición *lo que era, ser (tò ti en einai)*, o sea, seguir siendo lo que era. Mediante "lo que era" recupera el pasado. Aristóteles se coloca ya en el ámbito del ser histórico, del sujeto, aunque no sea plenamente consciente de ello.

Ya en la modernidad será Hegel quien recupere plenamente la memoria como momento fundamental en la constitución del sujeto o ser histórico. "El idioma alemán ha conservado la esencia *[Wesen]* en el tiempo pasado *[gewesen]* del verbo ser *[sein]*; en efecto, la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal" (CL, p. 339). Hegel se está refiriendo a la esencia de la realidad *(Wirklichkeit)* en sentido fuerte, la realidad que tiene sentido, la cual no puede ser otra que la subjetual.

Siendo el pasado la esencia, ésta sólo puede actualizarse mediante la memoria. Efectivamente, el sujeto "por su naturaleza se recuerda internándose en sí mismo *[sich erinnert]* y se convierte en esencia mediante este ir en sí mismo recordándose" (CL, p. 339). No es esencia, se hace esencia, y lo logra mediante un "recuerdo interiorizante" *(Erinnerung)*.

El espíritu, sujeto o concepto se constituye esencialmente por este recuerdo interiorizante: "Por cuanto la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir-dentro-de-sí [Insichgehen]* en el que abandona su ser-ahí y confía su figura a la memoria interiorizante" *(Erinnerung)* (FE, p. 473).

La memoria trae a la conciencia los arquetipos, los personajes y acontecimientos fundantes, aquellos que tuvieron lugar en el origen de todo sujeto, ya se trate del sujeto individual que es cada uno de nosotros, ya del sujeto colectivo como la tribu, el clan, la *polis*, el feudo, el Estado, la Iglesia, la clase social o la universidad. Es necesario no confundir el origen con el comienzo histórico. Éste es fáctico, objeto de la ciencia histórica. Aquél es simbólico, objeto de la exégesis y la hermenéutica.

La profesión de fe que el pueblo hebreo debía recitar anualmente decía así:

> Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí, siendo pocos aún; pero en ese país se hizo una nación grande y poderosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Llamamos entonces a Yavé, Dios de nuestros padres, y Yavé nos escuchó, vio nuestra humillación, nuestros duros trabajos y la opresión a que estábamos sometidos.

> Él nos sacó de Egipto con mano firme, demostrando su poder con señales y milagros que sembraron el terror. Y nos trajo aquí para darnos esta tierra que mana leche y miel. Y ahora vengo a ofrecer los primeros productos de la tierra que Yavé me ha dado. (Dt 26, 6-10)

El acontecimiento del éxodo, la salida de Egipto, es aquí el arquetipo, cuya rememoración asegura la identidad del pueblo. Debe rememorarse periódicamente, y sobre todo en los momentos de crisis, como lo atestigua el capítulo 24 del libro de Josué. Ese acontecimiento es histórico, pero no lo es como lo recuerda la profesión de fe.

Efectivamente, quienes protagonizaron el éxodo eran individuos pertenecientes a diversos grupos esclavizados. No constituían una nación y ni siquiera un grupo identificable. La profesión de fe no pretende rememorar lo fáctico sino recrearlo, verse a sí mismo como pueblo. El éxodo, arquetipo fundante, es continuamente recreado, reinterpretado. En ese arquetipo el pueblo se ve a sí mismo, tiene conciencia de su identidad, de su realidad como pueblo, como sujeto.

En este caso se trata de un acontecimiento histórico arquetipificado y, en consecuencia, recreado. En nuestra historia podríamos citar el cruce de los Andes como acontecimiento arquetípico. El San Martín histórico y el que recuerda nuestro pueblo como arquetipo no son los mismos.

Los hechos deben ser sometidos a investigación científica, es decir, a la investigación propia de las ciencias sociales. Cómo cruzó los Andes San Martín y de cuántos se componía su ejército constituyen hechos históricos que es tarea de las ciencias históricas investigar.

Pero esos hechos históricos son, al mismo tiempo, símbolos arquetípicos. Como tales, caen bajo el dominio de la exégesis y la hermenéutica. La primera interpreta cuál es el significado que tuvieron esos símbolos para quienes los narraron, por ejemplo, para Bartolomé Mitre. Se descifra entonces el texto en su contexto. Para Mitre tienen un significado preciso que él transmite mediante la narración de los mismos. Al hacerlo en lenguaje épico, debe acomodar al conductor y a los conducidos, al general y al ejército, de tal manera que sean aptos para significar una epopeya. Por ejemplo, no puede presentar a un San Martín enfermo o a un ejército minúsculo.

Al nuevo lector de la epopeya poco le sirve esa exégesis si todo se reduce a ella, pues su situación no es la de Mitre. Si San Martín y el ejército de los Andes son verdaderos arquetipos, deben ser resignificados hoy. Ésta es la tarea de la hermenéutica. Interpreta el texto en el contexto del lector; en este caso, en nuestro contexto.

En el estudio de los símbolos de identidad popular esto deberá ser tenido muy en cuenta. La historia real, comprobable documentalmente, de la Virgen de Itatí, por ejemplo, pertenece a un nivel de análisis crítico, "científico", diferente de la historia simbólica, la que pertenece propiamente al momento de la identidad de vastos sectores populares.

La rememoración del arquetipo no es una simple vuelta al pasado. Ello sería postular un determinado esencialismo de origen, en contradicción con la

realidad histórica de todo sujeto. Es una recreación, una verdadera creación. El sujeto es un "poner que presupone", como decía Hegel. Esa presuposición se encuentra en los arquetipos. Sin ellos el sujeto no puede poner, es decir, no puede hacerse, no puede ser.

En consecuencia, sin memoria, sin rememoración, el sujeto no es. Es por ello que los vencidos no tienen historia. No pueden tenerla, pues de lo contrario se afirmarían en su subjetualidad, se pondrían a sí mismos como sujetos y no aceptarían la humillante condición del vencido, reducido a objeto.

La Argentina tiene el triste y humillante privilegio de haber introducido la categoría sociológica y política del desaparecido. La dictadura militar (1976-1983) ejecutó un plan sistemático de exterminio de seres de los cuales sólo se debía saber que desaparecieron. Ello pertenece a esa necesidad de que el vencido no tenga memoria, no tenga historia, no haya existido.

Pero la memoria de un pueblo no es uniforme. Se forja a través de determinados proyectos. Hay siempre una memoria oficial, perteneciente a los sectores dominantes, y memorias fraccionadas, clandestinas, mimetizadas, de los sectores dominados. Hay memorias hegemónicas y contrahegemónicas.

La Biblia, texto clave, pero no el único, ni mucho menos, en la conformación de la identidad latinoamericana, es un ejemplo claro de ello. El Pentateuco, los cincos primeros libros que narran la historia del pueblo hebreo, desde su conformación hasta las puertas de la tierra de Canaán, es una fusión de relatos hechos desde proyectos contradictorios.

Todos esos relatos tienen como finalidad suscitar una determinada memoria en función de un proyecto. Pretenden conformar un sujeto correspondiente al proyecto en cuestión. Como la fusión de los relatos es realizada por los sacerdotes bajo la supervisión del Imperio persa, en el siglo IV antes de Cristo, es evidente que son los relatos populares, proféticos, los que salen perdiendo.

Lo notable, sin embargo, es que los relatos proféticos no desaparecieron completamente. Aunque bastante destrozados, allí están. Es la primera historia de los vencidos de la cual se puede reconstruir el relato. Apoyándose en ellos Jesús les pudo decir a los saduceos que no podían creer en la resurrección, es decir, en el triunfo de la vida sobre la muerte, porque no tenían memoria histórica, no conocían al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, un Dios de vivos, no de muertos (Mc 12, 26-27).

Veremos repetirse esto en la manera como los sectores populares argentinos interpretan y reinterpretan determinados símbolos pertenecientes a la cultura cristiana y católica, como las diferentes vírgenes y cómo crean y recrean otros, como el gauchito Gil y la Difunta Correa.

La Virgen del Valle de Catamarca es el símbolo fundamental en la construcción de la identidad del pueblo catamarqueño. Su historia coincide con la historia de la Virgen. El catamarqueño no puede pensarse a sí mismo sin la Virgen. Su historia se confunde con la historia de la Virgen. Pero no es la misma la historia de la Virgen vivida por el pueblo que la narrada por la Iglesia.

Gráficamente se expresan estas dos historias en la celebración oficial que se hace en la ciudad de Catamarca, teniendo como centro el templo, y la que

espontáneamente realizan los peregrinos en la gruta donde, según la narración, fue encontrada la imagen de la Virgen. La Virgen del templo da el mensaje oficial, el que controla la Iglesia, aliada al poder político. Es la Virgen que nunca condenó a la dinastía Saadi. La Virgen de la gruta es la que conforta al pueblo, la que lo protege. Está marginada del poder como el mismo pueblo.

La memoria es fundamental en la construcción e identidad del sujeto. Por ello el terrorismo de Estado creó la figura del *desaparecido*. Quienes encarnaron un proyecto alternativo, o sea, que se estaban construyendo como verdaderos sujetos, debían desaparecer completamente. De ellos nadie se debe acordar. Son peligrosos. Recordarlos es reconstruir un sujeto subversivo. A los vencidos se les debe escribir una historia que ellos deben aceptar. No pueden tener historia propia porque, si la tuviesen, se crearían como sujetos que subvertirían el orden establecido por la dominación.

En apoyo de los vencedores vienen hoy los filósofos de la posmodernidad a decirnos que no recordemos con tanta fuerza a los desaparecidos. Que los dejemos así, desaparecidos. En todo caso, que los recordemos como quien tiene un recuerdo lejano, algo nostálgico. Se trata, en suma de una "rememoración piadosa" (*EI*, p. 31), como dice Vattimo, citando a Heidegger. En lugar de la *Erinnerung* hegeliana Vattimo propone el *An-denken* heideggeriano. La preposición *an* significa "al lado", no adentro. Se trata de un recordar que pasa al lado, que roza, que no penetra.

El resultado es la construcción de un "sujeto débil" que en la *pietas* espere las revelaciones del ser. Ya no más proyectos, tarea de sujetos fuertes que, en su intento de imponerlos, recurren a la violencia, sino sujetos débiles que se esmeran en preparar la morada para esas revelaciones. Ya se encargarán las corporaciones de la globalización de tales revelaciones.

4. EL SABER ABSOLUTO, LA UTOPÍA QUE TODO LO MUEVE

"Su meta es la revelación de la profundidad y ésta es el *concepto absoluto*" (*FE*, p. 473). Así como somos el pasado, la memoria, somos el futuro, la imaginación y la fantasía. Somos proyecto, pero nuevamente no sujeto sino verbo. Somos el "proyectarnos". No podemos ser sin trascendernos, sin proyectarnos. Éste nos constituye tan esencialmente como el pasado. El futuro que somos no está cerrado, no puede estarlo, porque ello significaría nuestra muerte, la muerte del sujeto como tal.

Todos los grandes mitos fundantes imaginaron ese futuro abierto, sin fronteras que, como el horizonte, está siempre presente pero nunca se alcanza y continuamente llama a ser alcanzado. Ellos nos hablan de "la tierra sin males", del "paraíso perdido que será reconquistado", de la "fuente de la juventud", de la "tierra de El Dorado". Las figuras se multiplican y se expresan de diversas maneras de acuerdo con la propia cultura. Las utopías dibujan ese futuro.

Es a la imaginación a quien corresponde ahora la tarea fundamental. Ella es la autora de los "sueños diurnos", como los llama Bloch. Es interesante la

división que establece entre los "sueños nocturnos" y los "sueños diurnos" (*PE*, I, pp. 63-102). Los primeros están vueltos hacia el pasado. Traen a luz determinados arquetipos que implican una regresión. Se los puede caracterizar con la figura de la *sumersión*. Se trata de las pesadillas oprimentes.

Los sueños diurnos, por el contrario, levantan *ideales*, figuras concretas que se proyectan hacia adelante. Se pueden expresar mediante la figura de la *ascensión*. Frente a la sensación de opresión de los sueños nocturnos, se experimenta liberación, potenciación del sujeto, mejoramiento del mundo y viaje hacia horizontes completamente abiertos.

En los sueños diurnos se hace presente la utopía que siempre se renueva. Menester es distinguirla del proyecto. Se trata de dos momentos dialécticos del proyectarse en que consiste el sujeto. La *utopía* es el horizonte que siempre está presente, que llama, pero que nunca puede ser alcanzado. La imaginación se enciende dibujando los mundos utópicos que mueven a todo tipo de creación, trátese de proyectos políticos, culturales, académicos, científicos o artísticos.

La utopía no puede morir porque ello significaría la muerte del sujeto. Éste no es tal si no se proyecta continuamente hacia un horizonte siempre abierto. Si el horizonte se cierra es el sujeto que se cierra. Allí, en la utopía, anida el *sentido*, que se expresa con la figura del *centro* en los mitos fundantes de todas las culturas. Se encuentra en los mitos, en las religiones, en los metarrelatos.

La utopía moviliza, incita al sujeto a constituirse como sujeto, a crearse como tal. Todas las creaciones han sido precedidas por utopías movilizadoras. Pero las utopías como tales no pueden alcanzarse. Dejarían de ser lo que son, utopías. Las creaciones a las que movilizan las utopías se realizan mediante *proyectos*. Así como es la imaginación la encargada de dibujar las utopías, es la *razón* la que debe elaborar los proyectos y buscar los medios necesarios para realizarlos. Es el ámbito propio de las ciencias. Éstas sólo pueden desplegarse en el ámbito que abren las utopías.

El momento de la utopía y el del proyecto se comportan dialécticamente como dos momentos polares del proyectarse del sujeto. Esto no ha sido comprendido por el otrora marxismo ortodoxo que contrapuso adialécticamente "socialismo científico" a "socialismo utópico", como si la realización del primero, que correspondería al proyecto, de acuerdo a nuestra categorización, eliminase al segundo. De esa manera se elimina la utopía y, con ella, el espacio de la libertad. Se instala la dictadura de la ciencia.

Las categorías de "socialismo" para el proyecto y "comunismo" para la utopía serían las categorías que nos parecen las más adecuadas. De hecho, toda la construcción teórica de Marx estuvo siempre impulsada por una poderosa, exultante y exigente utopía, como puede verse sobre todo en los primeros escritos, tanto en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 como en *La ideología alemana*.

En esta última leemos: "En la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedi-

carme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos" (IA, p. 34). Ésta es la poderosa utopía que abrió las puertas para la magna obra teórica que es *El capital*.

En contra de la vigencia de las utopías, el pensamiento posmoderno nos anuncia su muerte. Lyotard lo expresa mediante lo que denomina la *muerte de los metarrelatos* y el gran Fukuyama, mediante el ya clásico "The end of history and the last man". La "democracia liberal", nos dice Fukuyama, "constituye el final de la evolución ideológica de la humanidad" (TE, p. XI). Es "el final de la historia", lo que significa que "no habrá más progreso en el desarrollo de principios e instituciones, porque todas las grandes cuestiones ya habrán sido establecidas" (TE, p. XII).

Es, en realidad, la utopía de la no-utopía, la utopía del fin de las utopías. Si ello fuera cierto, el ser humano habría llegado a su fin. Sin utopía ya no tendría razones para vivir. Su vida carecería de sentido y, con ello, sin la fuerza necesaria para "permanecer en su ser", como lo expresara Spinoza. Mientras el ser humano sea tal, sujeto, la utopía brillará en el horizonte y siempre encontrará nuevos caminos de realización.

SIGLAS

AHZ	*Así habló Zaratustra*
AyD	*Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*
BG	*Bagavad Gita*
CI	*Crepúsculo de los ídolos*
CL	*Ciencia de la lógica*
Dt	*Deuteronomio*
E	*Estética*
EA	*El Anticristo*
EI	*Ética de la interpretación*
EJ	*Escritos de juventud*
FE	*Fenomenología del espíritu*
Filp	*Carta a los filipenses*
GC	*La gaya ciencia*
HH	*Hegel*
IA	*La ideología alemana*
IRV	*Intersubjetividad y reino de la verdad*
LFR	*Lecciones sobre filosofía de la religión*
M	*Menón*
MBS	*El mito del buen salvaje*
MEF	*Manuscritos: economía y filosofía*
Mt	*Evangelio según San Mateo*
OCM	*La odisea de la conciencia moderna*
PE	*Principio esperanza*
PhG	*Phänomenologie des Geistes*
PO	*Opuscules*
RL	*Razón y libertad*
SAC	*Confesiones* (San Agustín)
Sal	*Salmos*
SF	*La sagrada familia*
TE	*The end of history and the last man*
Tyt	*Temor y temblor*
1 Jn	*Primera Carta de Juan*
WL	*Wissenschaft der Logik*

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Bhagavad Gita, México, Sol, 1979.

BLOCH, Ernst, *Principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977.

D'HONDT, Jacques, *Hegel*, Milán, Xenia Edizioni, 4ª ed., 1993.

DRI, Rubén, *Razón y libertad*, Buenos Aires, Biblos, 1994.

–, *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Buenos Aires, Biblos, 1996.

–, *Intersubjetividad y reino de la verdad*, Buenos Aires, Biblos, 1996.

–, *La odisea de la conciencia moderna*, Buenos Aires, Biblos, 1998.

ELIADE, Mircea, *El mito del buen salvaje*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.

FUKUYAMA, Francis, *The end of history and the last man*, Nueva York, Avon Books, 1992.

HEGEL, Georg W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Francfort, Suhrkamp, 1973.

–, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

–, *Wissensachaft der Logik*, Francfort, Suhrkamp, 1973.

–, *La ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 4ª ed., 1976.

–, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

–, *Estética 1*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.

–, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza, 1984.

KIERKEGAARD, Sören, *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 2ª ed., 1958.

MARX, Karl, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 2ª ed., 1967.

–, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977.

–, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 6ª ed., 1977.

NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, Buenos Aires, Poseidón, 1947.

–, *Humano, demasiado humano*, México, Editores Mexicanos Unidos, 4ª ed., 1981.

–, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 8ª ed., 1981.

–, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 9ª ed., 1981.

–, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1993.

PASCAL, Blas, *Pensées et Opuscules*, París, Classiques Hachette, 1954.

PLATÓN, *Menón*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958.

SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1992.